Remarks & Admonition

(Ishart wal-Tanbihat)

With Commentary by Tusi

Ishart wal-Tanbihat bi Sharh at-Tusi
being a Commentary on the Ishart wal-Tanbihat of ibn Sina with
Analysis, Annotation, and detailed table of contents.
By

Sulyman Dunya
Professor of Philosophy
Al-Azhar University

Published By the
Dar al-Marif
Cairo, Egypt

ذخائر العرب

٢٢

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسي

وتحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد في كلية أصول الدين

القسم الأول

دار المعارف بمصر

١٩٦٠

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف بمصر — ٥ شارع ماسبيرو — القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

حمدًا لله وشكرًا وصلاة وسلامًا على خاتم أنبيائه ورسله، محمد بن عبد الله. خير خلقه. وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

وبعد فمنذ مدة ليست بالبعيدة وليست بالقريبة، فرغت من تقديم أقسام الطبيعيات، والإلهيات والتصوف. من كتاب «الإشارات» إلى القراء. على هذا الترتيب. وكان إخراج الكتاب على هذا النحو مثار دهشة لهم لأن قسم المنطق هو أول أقسام الكتاب. وقد كانوا يتوقعون أن يخرج الكتاب على وفق ترتيبه الطبيعي. وكنت أود أنا أيضاً أن يخرج الكتاب على وفق ما يتوقعون. ولكن لقد قيل. وما أصدق هذا الذى قيل.

ما كل ما يتمنى المرء يدركه   تأتى الرياح بما لا يشتهى السفن

وأكرر حمدى لله وشكرى على أن أعان على إخراج هذا القسم ليكمل به الكتاب. ولعلى فى إخراج قسم المنطق أكون قد انتفعت بما تقدم به القراء مشكورين من ملاحظات على الأقسام التى ظهرت. وقد تركزت هذه الملاحظات فى أمور ثلاثة:

• عدم الترجمة لابن سينا والطوسى. وكان ردى على هذا أن مكان

الترجمات هو القسم الأول من الكتاب فلعلى الآن فاعل .

ثم عدم تبويب المقدمة الطويلة التى قدمت بها فى صدر القسم الثانى . فلعلى هنا غير مطيل . أو مبوب إن أطلت .

وأخيراً عدم إثبات فوارق النسخ فى أسفل الصفحات كما يفعل المستشرقون مثلا . وأحب أن أقول للسادة القراء عن هذا الأمر كلمة :

إخراج الكتب

إن إخراج الكتب القديمة التى تناولها التحريف والتشويه . مثل كتب ابن سينا وغيره . يقصد به تخليصها من التحريف والتشويه . وإعادتها إلى الوضع الذى صدرت به عن صاحبها ومؤلفها . أو إلى وضع أقرب ما يكون من هذا الوضع . وليس من هذا فى شىء ـ فيما أعتقد ـ أن يُجمع كل ما تصل إليه اليد من نسخ . ثم يؤخذ منها شىء حسبما اتفق ليوضع فى الصلب ثم تُؤخذ باقى الأشياء لتوضع فى الهامش .

وإن صح أن يكون ذلك شيئاً فى الإخراج . فهو عندى أدون الأشياء فيه وأقلها ؛ لأنه لا يزيد عن حشد المادة المنسوبة إلى المؤلف وجمعها فى صعيد واحد . والأمر الذى لا شك فيه أن هذه المادة كلها وبصورتها المشوهة المحرفة ، المتضاربة المتناقضة لم ترد عن المؤلف . فليس لجمعها فى صعيد واحد فائدة أكثر من لمِّ شعث هذا المتفرق المتناثر وصيانته فى نسخة واحدة .

وكتابته بحروف واضحة . وعلى ورق صقيل .

وما دمنا نقطع بأن ذلك كله ، بغثه وثمينه ، لم يرد عمن ينسب إليه الكتاب فلا نزال بعد ، بعيدين على المصدر الذى يعطينا صورة صادقة مما صدر عن المؤلف ، أو صورة هى أقرب ما تكون إلى ما صدر عنه .

إن عملية استئصال الزوائد . والإبقاء على الأصيل غير الدخيل . من أفكار صاحب الكتاب . هو العمل الأصيل فى هذه المرحلة . وإذن فليست المهمة مهمة آلية كما يظن البعض؛ بحيث تجمع المتفرقات فى صعيد ، بعضها فى الصلب وبعضها فى الهامش؛ ليقال بعد ذلك هذا هو كتاب فلان . وكيف . . . وفلان لم يقل كل ذلك . ولكنه قال بعض ذلك ، وقد يكون ما قاله غير موجود بين كل ذلك ؟

وإذن فالأمر يتطلب خبيراً ، خبيراً بالفن الذى كُتب فيه الكتاب بعامة . وخبيراً بمن ينسب إليه الكتاب بخاصة ؛ ليأخذ من هذا الشتات ويرد ، ويقبل ويرفض . وبدون هذه الخطوة التي تدعو إليها الضرورة سنظل أمام بضاعة ليس هناك أقل مبرر للقول بأنها بصورتها الراهنة ، قد صدرت عمن عنون باسمه الكتاب . ورغم أن خطوة التمحيص هذه جريئة . فهى ضرورة لا بد منها . إنى لست أجحد فضل العمل الذى يقوم على أساس جمع شتات النسخ فى صعيد نسخة واحدة . ولكن هذا عندى ليس من عمل العلماء . ولكنه بعمل النساخ أشبه . ومما يؤسف له أن أكثر العمل قد وقف عند هذا الحد حتى منينا فى هذا الجانب بما يشبه الركود . فمنذ مدة طويلة ونحن نستمع إلى صيحات

تنبعث من هنا ومن هناك . تعلن أن الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى دراسة جدية ، بحاجة إلى تحليل . بحاجة إلى تحديد أفكار كل فيلسوف فى كل مسألة من المسائل . بحاجة بعد ذلك إلى مقارنتها بما سبقها من فِكْرٍ وبما لحقها من فِكْرٍ . ولا سبيل إلى ذلك ولا إلى شيء من ذلك ما دمنا نخرج فى بطء ، وفى بطء شديد ، كتب فلاسفة الإسلام . وما دام إخراجنا لكتب فلاسفة الإسلام يقوم على الأساس الذى ورثناه عن المستشرقين ، ذلك الأساس الذى لا يزيد عن أن يجمع عدة نسخ فى نسخة واحدة .

إنى لست أزعم أنني خبير كل الخبرة بالفلسفة الإسلامية بعامة . ولا أننى خبير كل الخبرة بالفلاسفة الإسلاميين الذين أخرجت وأخرج لهما كتباً بخاصة . ولكنى رغم ذلك لست ممن يطيب لهم الرضا بالوقوف عند الوسائل . ولا ممن يرضون أن يتخذوا من الوسائل غايات . بل من أولئك الذين يفهمون أن الوسائل وسائل فقط . وأن وراء الوسائل غايات . وإذا كان لا بد من الوسائل . فلا بد أيضاً من الغايات .

على أساس من هذا الطموح العلمى حاولت الإخراج ، فلم أقف عند خلافات بعض النسخ التى أكدت لى خبرتى العلمية أنها تحريف من النساخ ، لم أقف هذه الوقفة لأنى أريد أن أخطو إلى الأمام خطوة ، لا أريد أن أشغل نفسى بما هو خطأ ، لأتفرغ لما هو صواب . ولا بأس أن تتنافس فى هذا الجانب ، فليقم كل بدوره فى هذا المضمار ، وربما يتراءى لغيرى غير ما تراءى لى ، وعند حك الأفكار بعضها ببعض ، سينجلى الأمر . وسيتبين صوابه وخطؤه .

أوصوابى وخطؤه ، وفى انجلاء الأمر على هذا النحو التقاء ، ولكنه التقاء فى أثناء الطريق ، لاوقوف فى بداية الطريق ، وذلك كسب للعلم ، فالخسارة أن نظل فى البداية .

إنى أريد السير ، السير الذى يوصل ، فقد طال الانتظار ، الانتظار عند بداية الطريق . طريق الفلسفة الإسلامية . فحتى الآن لم نفهم ما هى الفلسفة الإسلامية ، ما هى أفكار الفارابى على وجه التحديد فى كذا وكذا من مسائل الفلسفة ؟ وما هى أفكار ابن سينا على وجه التحديد فى كذا وكذا من مسائلها ؟ وما هى أفكار ابن رشد ؟ وهكذا وهكذا ، لم نفهم ذلك ، ولهذا لم نجد أساساً نبنى عليه ، فلم يصبح لدينا فلاسفة يتابعون بأفكارهم السلسلة التي بدأها الفارابى وابن سينا ، بينما الناس فى الغرب قد فهموا أسلافهم فهماً صحيحاً ، وكان فهمهم الصحيح لفكر أسلافهم وغير أسلافهم أيضاً ، سبباً من الأسباب القوية فى تفوقهم الفكرى علينا ، فما تزال سلسلة التفكير عندهم متصلة ، ففيهم الآن فلاسفة ومفكرون لهم رأيهم البين فى مشاكل الفلسفة ، وعلى هدى آرائهم وتوجيهاتهم نسير نحن الآن .

وحرصاً على هذه الأهداف ، وتلهفا على بلوغ هذه الغايات ، لم أشأ أن يظل إخراجنا للكتب الإسلامية القديمة تكراراً للنسخ القديمة ، ووقوفاً عند حشدها فى صعيد واحد ، وقد قلت كلاماً شبيهاً بهذا القول فى كتاب التهافت الذى هو أول كتاب أخرجته ، قلت :

[. . . ولم أشأ أن أحتفظ فى الهامش بكل الفوارق ، وأدع القارئ يختار ؛

فإن هذه عملية لا تزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة ، فى مجلد واحد .

ثم فيها إرهاق للقارئ ، بنقل بصره وبصيرته بين الهامش والصلب ، جرياً وراء فوارق النسخ .

وفضلا عن ذلك ، فليس فيها كبير نفع للعلم سوى حفظ الأصول ، خشية أن تمتد لبعضها يد العفاء ؛ لأنها تفترض فى كل قارئ القدرة على أن يقارن النصوص ، ويستخلص أصحها ، وهل كل القراء كذلك ؟

وإن فرض أن كلهم كذلك ، فهل لدى جميعهم الوقت الكافى لذلك ؟

وإن فرض أن لدى جميعهم الوقت الكافى لذلك ، فما فائدة أن يتخصص بعض الناس فى شيء ، ويتخصص بعضهم الآخر ، فى شيء آخر غيره ، إذا لم ينتفع بعضهم بجهود بعض ؟ . . .]

وعلى هدى هذا الذى قلت عن اعتقاد ، حاولت أن أخرج الكتب على هذا النمط الذى اعتقدت ، ولكن المثبطين لم يعجزهم أن يقولوا : لماذا حذفت بعض الفوارق ؟ لعل هذا الذى بدا لك أنه خطأ ، هو فى نظر غيرك صواب .

نعم ذلك قول حق ، ولكن ما أشبهه بالباطل ؛ فليقم هؤلاء الذين يفترضون افتراضاً أن ما ظهر لى خطؤه هو صواب ، بعملية استقصاء وتحرّ . إن كانوا يريدون أن يخدموا العلم حقاً ، وليفرغوا وسعهم وجهدهم ليثبتوا أن ما رأيته خطأ ، هو الصواب ، وما رأيته صواباً هو الخطأ ، وسأكون أنا أول من يشكرهم على هذا العمل ، فإنه سير فى الطريق ، إذ سوف يقرن عملى بعلمهم . وسيتبين من هذا الاحتكاك العلمى ، مواطن الخطأ ومواطن الصواب ،

وسوف يستفيد العلم من وراء ذلك ، وهو ما أدعو إليه .

أما أن يقف الأمر ، عند سوق الاحتمالات والافتراضات ، فهو تعطيل لعجلة السير ، وحد من نشاط العاملين ، وتخذيل وتوهين .

ومع ذلك فليطمئن أولئك الذين يحرصون على إثبات ما صح وما لم يصح من الفوارق ، إلى أنى فى إخراج قسم المنطق قد أرضيت رغبتهم إلى حد كبير ، ولعلى قد فعلت ذلك لإثبات أن ما يدعون إليه أمر ممكن ، فليهنهم أنهم واجدون فى بعض هذه الفوارق ما سوف يقطعون هم أنفسهم بأنه خطأ لا يحتمل الصواب بوجه .

فلهؤلاء أقول : إن الشوط أمامنا طويل فلا بد ـ بعد إخراج الكتاب فى صورة نطمئن إلى أنها أصح الصور التي وصلتنا عن المؤلف ـ أن نبدأ فى فهم الكتاب ، ثم إن الأمر ليس أمر كتاب واحد ، لكنه أمر مئات بل آلاف الكتب .

وليس الأمر أمر فهم سطحى ، ولكنه أمر فهم وتحليل ونقد ، لهذه المئات ، بل الآلاف من الكتب .

وليس الأمر أمر فهمٍ وتحليلٍ ونقدٍ فقط ، ولكن بعد ذلك أمر مقارنة :

مقارنة بالفكر الذى يقال إن الفلسفة الإسلامية صدرت عنه .

ومقارنة بالفكر الذى يقال إنه صدر عنها .

وكل ذلك يتطلب الجهود الكثيرة ، الجهود المتضافرة ، والأزمان الكثيرة ، الأزمان المتلاحقة .

فالدعوة مع كل هذه المهام التى تنتظرنا ، إلى التأنق والتفنن فى حشد أخطاء النساخ وأضاليلهم فى كتب ، هى دعوة إلى التراخى والاستنامة .

المستشرقون والثقافة العربية

وبصدد الحديث عن الإخراج المسرف فى التأنق الذى أغرمنا به اقتداء بالمستشرقين أحب أن أشير إلى أن الثقة الكبيرة التى أوليناها للمستشرقين حتى اتخذنا منهم أساتذة لنا هى ثقة لم تقم على أساس سليم ، لاعتبارات كثيرة :

منها : أن الاستشراق قام فى أول ما قام وفى معظم ما قام على غير أساس علمى خالص ، بل ارتبط بأمور هى أشبه بالسياسة منها بأى شىء آخر ، ونتيجة لذلك أعوزه عنصر أصيل من العناصر التي يتطلبها البحث العلمى ، وهو النزاهة والتخلى عن الأغراض .

ومنها : أن الاستشراق ـ بغض النظر عن عنصر النزاهة ـ قد خالطته كبرياء لا تليق بالعلم والعلماء . ذلكم أن العلوم منها خاص يختص بفريق دون فريق من الناس ومنها عام هو شركة بين الناس جميعاً .

أما العام : فهو الذى يعتمد على مقومات مشتركة بنسب متساوية أو متقاربة بين أبناء الجيل الواحد ، أو الأجيال المتقاربة ، كالحساب والجبر والهندسة مثلا ، أو كالفلك والطبيعة والطب ، فإن التفاوت إن حصل بين قبيل وقبيل فى هذا العلم أو ذاك ، فهو راجع فى الغالب إلى تيسر آلات تساعد

على سرعة الكشف ودقته ، لفريق أكثر من فريق ، لا إلى مواهب ومقومات إنسانية امتاز بها فريق على فريق .

وحين يتيسر لفريق أن يسبق آخر فى هذا المضمار ، فلا بأس أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ، والأمر فى ذلك قلَّب ، فالآخذ فى وقت يصبح مأخوذاً عنه فى آخر . والمأخوذ عنه فى فترة قد يصبح آخذاً فى فترات ، وتاريخ العلوم شاهد على ذلك .

أما الخاص من العلوم : فهو الذى ينبنى على مواهب وأصول . ليست عامة بين الناس ولكنها خاصة بفريق منهم ، كاللغة مثلا ، فاللغة العربية خاصة بالعرب ، واللغة الإنجليزية خاصة بالإنجليز ، فليس يمكن أن يقال : إن الإنجليز أعرف بلغة العرب من العرب أنفسهم ، ولا أن العرب أعرف بلغة الإنجليز من الإنجليز أنفسهم ، ولو صح أن يقال : إن شخصاً عربياً أجاد اللغة الإنجليزية حتي أصبح فيها أقدر من بعض الإنجليز ، أو أن شخصاً إنجليزياً أجاد اللغة العربية حتى أصبح فيها أقدر من بعض العرب ، فليس يصح أن يقال : إن الأمر فى ذلك صار قضية كلية ، فيكون كل المتعلمين للغة العربية من الإنجليز أقوى فى اللغة العربية من المتعلمين العرب . ولا كل المتعلمين للغة الإنجليزية من العرب ، أقوى فى اللغة الإنجليزية من المتعلمين الإنجليز .

وهناك علوم أخرى شأنها فى ذلك شأن اللغة . كعلوم القرآن والحديث والفقه الإسلامى . وتاريخ التشريع الإسلامى . والتاريخ الإسلامى نفسه . وعلوم البلاغة العربية والأدب العربى . فليس يمكن أن يكون غير العرب

أقوى فى هذه العلوم من العرب ؛ ذلك لأن اللغة العربية تلعب دوراً هاماً . بل تلعب دوراً كبير الأهمية جداً فيها . فمعرفة الناسخ والمنسوخ مثلا . أو العام والخاص . وما إلى ذلك من دراسات قرآنية . تعتمد أولا وقبل كل شىء ، على تحديد الدلالة اللفظية . ومفاد الجمل . ليمكن إدراك التعارض والتمانع . اللذين يترتب عليهما القول بأن اللاحق يتعارض مع السابق حتى يكون هذا ناسخاً لذاك أو مخصصاً له إلى آخر ما يقال فى هذه المواضع .

وكذلك يقال : فى تاريخ التشريع الإسلامى ومنشأ الخلاف بين الأئمة المجتهدين . ومبلغ ارتباط ذلك بالدلالات اللغوية وعمقها وغزارتها وتنوعها .

وهكذا وهكذا فى سائر العلوم الإسلامية والعربية التى تعتبر اللغة العربية بمثابة القاعدة منها والأساس لها .

وإذا ساغ فى العام من العلوم أن يأخذ هذا الفريق من الناس عن ذاك الفريق .

حسب التفوق والسبق . فليس يجور فى الخاص منها إلا أن يأخذ الدخيل عن الأصيل ، والأجنبى عن غير الأجنبى .

هذا هو النهج السليم للدراسة الصحيحة ، وعلى هذا النهج سار الناس فى إفادتهم واستفادتهم ، فالإنجليز مثلا يوفدون إلى فرنسا من أبنائهم من يريدون له ومنه أن يكون متفوقاً فى اللغة الفرنساوية ، وقد تعرفت وأنا فى انجلترا إلى أناس إنجليز ، علمت منهم أنهم أتموا دراستهم للغة الفرنسية فى فرنسا ذاتها ، والعرب يوفدون من أبنائهم إلى بلاد الإنجليز من يريدون أن

يكون تام المعرفة باللغة الإنجليزية . وهكذا غير العرب ، وغير الإنجليز .

لكن الغرب لما رأى نفسه متفوقاً عن بعض الشرقيين فى مضمار السياسة ، أبى عليه كبرياؤه ، وهو الحاكم والسيد فى المجال السياسى ، أن يجلس أمام الشرقيين يتتلمذ عليهم ويتعلم منهم ما هو خاص بهم من علم ومعرفة ، وحاولوا أن يتعلموا هذه العلوم بأنفسهم ، وفى بلادهم ولا بد أنهم استعانوا أول الأمر بالشرقيين ، ولكن فى نطاق فردى وغير رسمى ، ثم فكروا فى إنشاء معاهد خاصة للدراسات الشرقية فى بلادهم ، فأنشأوا كليات أسموها كليات الدراسات الشرقية ، ألحقوها بالجامعات فى حواضر البلاد الغربية ومدنها الكبرى ، وأشبعنا نحن غرورهم هذا ، فأوفدنا نحن العرب والمسلمين أبناءنا إلى بلاد الغرب يتعلمون فيها علومنا الإسلامية والعربية فى هذه الكليات ، ويحصلون منها على الدرجات العلمية ، وصار مألوفاً أن يبعث أبناء كلية الآداب وأبناء دار العلوم وأبناء الأزهر إلى كليات الدراسات الشرقية فى حواضر بلاد الغرب يدرسون اللغة العربية ، ويحصلون على درجات علمية فى الأدب العربى على أيدى أساتذتهم المستشرقين الذين لا يحسنون كتابة خطاب باللغة العربية .

ويحصلون على درجات علمية فى الفلسفة الإسلامية على أيدى أساتذتهم المستشرقين الذين لا يتيسر لهم أن يفهموا عباراتها الشبيهة بالألغاز ، تلك العبارات التى يعجز المتضلعون فى اللغة العربية عن فهمها ، ولا يبلغ مراد أصحابها منها إلا فئة خاصة لها دراية بأساليبها المركزة ، وعباراتها المعقدة .

ويحصلون على درجات علمية فى علم الكلام ، وتاريخ التشريع ، وأيضا الفقه الإسلامى ، على أيدى أساتذتهم الذين إن أمكنهم أن يخرجوا كتاباً فى التوحيد أعجزهم أن يفرقوا بين التقرير والحاشية ، أو بين المتن والشارح فضلا عن أن يفهموا ذلك كله ويتابعوا الفكرة وهى تتنقل بين عارض موجز ، وشارح موضح ، وناقد أو مكمل ، وموازن أو مرجح ،

وإن أمكنهم أن يقرؤا تاريخ التشريع فليس يمكنهم أن يفطنوا إلى الملاحظ الدقيقة ، ولا إلى الإعتبارات اللغوية التى دخلت فى حساب الأئمة المجتهدين وهم يرسمون لأنفسهم مناهج البحث وطرائق استنباط الأحكام

وإن أمكنهم أن يقرؤا الفقه الإسلامى ، فلن يختلف موقفهم منه عن موقف رجل من المشتغلين بالفلسفة أو بالتاريخ مثلا ، أراد أن يطلع على القانون الوضعى ، فلن يبلغ فيه ـ وهو غير متفرغ له ـ مبلغ رجال القانون أنفسهم مع الفارق الكبير بين القانون الوضعى ، والفقه الإسلامى ، إذ القانون الوضعى مستمد من عقول البشر ، التى هى على تفاوتها شركة بينهم ، أما الفقه الإسلامى ، فهو تشريعات إلهية قد تعلو حكمة تشريعها عن مستوى تفكير الجم الغفير من الناس ، هذا فضلا عن أنها نزلت بلسان عربى ، للعرب وحدهم ميزة القدرة على فهمه الفهم الصحيح .

ولقد دخلت الفلسفة الإسلامية نفس المحيط الذى نزله الفقه الإسلامى وتاريخ التشريع الإسلامى ، والتاريخ الإسلامى ، وعلم الكلام الإسلامى ، والأدب العربى ، وصار للفلسفة الإسلامية نتيجة لذلك ، أساتذة عالميون من المستشرقين ، يقولون ، فيسمع العالم العربى كله لما يقولون ، ويؤلفون فتكون مؤلفاتهم حجة بين المؤلفات ، ويخرجون الكتب فيكون إخراجهم نمطاً عالياً ، يقاس به إخراج غيرهم .

إن هذه الهيمنة العلمية ، على شئوننا العربية والإسلامية ، هى اغتصاب اغتصبه المستشرقون الغربيون ، كما اغتصب ساستهم ، أوطان العرب والمسلمين ، وإذا كان العرب قد طردوا المستعمرين من جميع بلادهم ، أو كادوا ، والمسلمون كلهم سائرون فى نفس الطريق ، فمن واجب العلماء العرب والمسلمين على السواء ، أن يطهروا ميدانهم الفكرى الخاص بهم من الاستعمار الغربى ، كما طهر الساسة ميدانهم الأرضى والمائى والجوى ، من الاستعمار المادى .

وإذا كان رجال الفكر فى العالم العربى والإسلامى ، ينظرون إلى الساسة العرب والمسلمين نظرة إكبار تارة ، ونظرة سخط أخرى ، حين ينجحون فى أمر ، أو حيث يفشلون فيه ، فإن الساسة أيضاً بدورهم ينظرون إلى رجال الفكر نفس النظرة ، ويتطلبون منهم أن ينجحوا فى مهمتهم ، وأن يتحرروا من الغزو الدخيل الجارح لكرامتهم ، فليس أشنع من أن يقال : إن الباحث الفلانى الذى حصل على أكبر درجة علمية معترف بها فى مصر فى الفقه الإسلامى ، أو فى علم الكلام الإسلامى ، أو فى تاريخ التشريع الإسلامى ، أو فى التاريخ الإسلامى ، أو فى الأدب العربى ، أو فى الفلسفة العربية ، قد سافروا إلى أوروبا ليكمل دراسته فى هذه المواد هناك ، وليحصل

على درجة علمية معترف بها من المستشرقين فى الجامعات الغربية .

إن هذا فى نظرى شناعة دونها كل شنيع ، ولعل عدم إحساسنا بخستها وحقارتها راجع إلى أن النفوس كانت فى الماضى قد مرنت على الذلة ، وألفت الضعة ، واستكانت للضيم . أما الآن وقد أفقنا من التخدير الذى شل شعورنا وإحساسنا بالكرامة ، وتذوقْنا طعم الكرامة والمجد ، فلم يصبح هنالك مبرر لبقاء الوضع المقلوب الذى يجعل من الأساتذة تلاميذ ، ومن التلاميذ أساتذة .

نريد أن نستعيد كرامتنا العلمية والمعنوية ونسترد مجدنا الفكرى الضائع .

نريد أن يكون لنا مالغيرنا من حق ، فيما هو خاص بنا وملك لنا دون سوانا.

نريد . . . فهل نحن فاعلون . . . . ؟

أرسطو والمنطق

أصبح أرسطو فى عصرنا الراهن هدَفاً للنقد الجرىء المرير .

يقول « Lews, G.H. » [من الأمور العسيرة أن تتحدث عن أرسطو بغير إسراف ، لأنك ستحس إزاءه أنه عملاق جبار ، لكنك ستعلم إلى جانب ذلك أنه مخطىء فيما قال . إنك إذ تنظر إليه بعين التاريخ لِترى هذا الأفق الفسيح الذى جال فيه بنظراته ، لا يسعك إلا العجب والإعجاب .

لكنك إذا نظرت إليه بعين العلم لِترى كم أصاب فى تلك النظرات ، فاحصاً كل نظرة منها على حدة ، ومختبراً لما يترتب عليها من نتائج ، فلا

يسعك إلا أن تسدل عليه ستار الإهمال .

إننا اليوم إذا ما أردنا تقدير حصيلة عمله فى الكشف عن الحقائق الإيجابية رأينا أقواله — حين تكون خالية من الخطأ — تافهة لا قيمة لها ، فلن تجد فى الكشوف العلمية العظيمة كشفاً واحداً يرجع فيه الفضل إليه ، أو إلى أحد من تلاميذه[١]] .

ولا شك أن هذا الحكم فيه من القسوة — لا أقول من الخطأ — ما يثير الحيرة والدهشة ، ولعل خير ما تفضى إليه الحيرة والدهشة أن تحملنا على أن نعيد النظر فى معلوماتنا عن أرسطو فى ضوء ماجدّ من علوم ومعارف ، وفى ضوء ما وجه إليه من نقد ، لنرى أين هو من الحق ، وأين الحق منه إن كان الحق بمعناه المطلق فى وسع البشر إدراكه .

والذى يعنينا من أمر أرسطو فى هذا المقام هو المنطق . وفى منطق أرسطو يقول Russell [من أراد فى عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق ، فوقته ضائع سدى ، لو قرأ لأرسطو ، أو لأحد تلاميذه .

نعم إن تآليف أرسطو المنطقية دليل على مقدرة ممتازة ، وكانت تكون ذات نفع للانسانية ، لو أنها ظهرت فى الوقت الذى لم تزل عقول اليونان فيه نشيطة منتجة .

لكنها — لسوء الطالع — قد ظهرت فى ختام فترة الإبداع للفكر اليونانى ، ومن ثم استمسك بها الناس على أنها المرجع الموثوق بصحته ، حتى

(١) نقلا عن المنطق الوضعى للدكتور «زكى نجيب محمود» المطبوع سنة ١٩٥١ التصدير .

إذا ما حان الوقت الذى عادت فيه للمنطق قوة الأصالة والابتكار ، كان أرسطو قد أنفق على عرش السيادة ألفى عام ، مما جعل إنزاله عن عرشه ذاك أمراً عسيراً[1]] .

و Russell يعتبر نظرية القياس الأرسطية ، فى قمة الفكر الأرسطى كله ، فيقول :

[نعم قد كان له تأثير عظيم فى مختلف نواحى الفكر ، لكن تأثيره كان على أشده فى المنطق[2]] [وأهم عمل لأرسطو فى المنطق هو مذهبه فى القياس[2]] .

وقد شغل القياس الأرسطى الباحثين من نواح عدة :

فمن ناحية : هل هو النموذج الوحيد للتفكير السليم ؟

ومن ناحية ثانية : هل هو خال من العيوب ؟

ومن ناحية ثالثة : هل يمكن أن يكون طريقاً لكسب معرفة جديدة ؟

ومن ناحية رابعة : ما عدد أشكاله ؟ هل هى ثلاثة ؟ أو أربعة ؟

وواضح أن هذه الدراسات التى تَعَرَّض القياس للبحث من جهاتها هى وجهات نظر مختلفة غير ملتقية ، لباحثين مختلفين . فالذى يرى مثلا ، أنه لا يكون طريقاً لكسب معرفة جديدة ، لا يراه النموذج الوحيد للتفكير السليم ، ولا النموذج الأخير . بينما الذى لا يراه النموذج الوحيد ، قد يرى أنه طريق لكسب معرفة ، ولكنه ليس الطريق الوحيد ، وسأعرض

---

(١) نفس المصدر والموضع السابقين .
(٢) المرجع السابق ص ٢١٣ .

لكل واحدة من هذه النواحى فى اختصار ، ولكنى أحب أن أشير أولا إلى أن اختلاف وجهات النظر هكذا ، حول نظرية القياس ، دليل على أنها حدث علمى له شأن خطير فى تاريخ الفكر البشرى .

هل القياس الأرسطى هو النموذج الوحيد للتفكير

هذه هى النقطة الأولى : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس . وهى أن القياس ليس النموذج الوحيد للتفكير السليم ، فهى مسألة يحرص عليها « Jevons » وقد لخص لنا رأيه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه «المنطق الوضعى[1]» .

قال الدكتور نجيب : [لا إنتاج من مقدمتين سالبتين . . .

لكن من علماء المنطق فريقاً لا يأخذ بهذه القاعدة فى القياس ، ويرى أن المقدمتين السالبتين قد تنتجان . فهذا « جفنز » يسوق لنا المثل الآتى،لقياس منتج مقدمتاه سالبتان .

كل ما ليس بمعدنى ، لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسى القوى .

والكربون ليس معدنياً .

وإذن فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسى القوى .

فهاتان مقدمتان سالبتان . ومع ذلك نراهما تنتجان نتيجة سالبة صحيحة .

ويرد « Keynes » كنز ، على هذا النقد قائلا : إن هذا الاستثناء

---

(١) ص ٢٢٤

الظاهرى للقاعدة . ليس الاستثناء الحقيقى لها .

نعم إنه لا شك فى صحة الاستدلال فى هذا المثل الذى أورده « جفنز »

ويمكن الرمز له بما يأتى :

لا « لا — و » — « ك »

و لا « ص » — « و »

∴ لا « ص » — « ك » .

لكن إذا اعتبرنا المقدمتين سالبتين . كان لدينا أربعة حدود

هى : (١) لا — و

(٢) ك

(٣) ص

(٤) و

وعلى ذلك لا يكون الاستدلال قياساً . لأنه جاوز شرط القياس الذى يحتم أن لا تزيد الحدود عن ثلاثة .

ولكى نحول هذا الاستدلال إلى الصورة القياسية . وجب أن نحول المقدمة الصغرى بواسطة عملية نقض المحمول ـ إلى موجبة كلية ـ بحيث تصبح :

كل « ص » — « لا — و »

وعندئذ يكون الاستدلال كما يأتى :

لا « لا — و » — « ك »

كل « ص » — « لا — و »

∴ لا « ص » — « ك »

وهو استدلال قياسى بالمعنى الصحيح . لم نجاوز فيه شرط الحدود الثلاثة .

وإلا فلو تساهلنا فى شرط الحدود الثلاثة ، كان من الممكن أن نحول كل قياس سليم إلى قياس ذى مقدمتين سالبتين — بواسطة نقض المحمول — فمثلا هذا القياس الآتى :

كل « و » — « ك »

كل « ص » — « و »

∴ كل « ص » — « ك »

يصبح بواسطة نقض المحمول فى المقدمتين كما يأتى :

لا « و » — « لا — ك »

لا « ص » — « لا — و »

∴ لا « ص » — « لا — ك »

فهل نقول فى مثل هذه الحالة إننا قد استطعنا الاستنتاج من مقدمتين سالبتين ؟ كلا . . لأن الحدود ليست ثلاثة فى هذه الصورة .

وإذن فليست هى بالصورة القياسية .

وهذا دفاع طيب من « كنز » عن « القياس » كما تحدد معناه عند ارسطو ، لكنه يتضمن أيضاً أن الاستدلال قد يكون صحيحاً ، دون أن يكون استدلالا قياسياً .

وإذن فليس الاستدلال القياسى بشروطه وقواعده هو النموذج الوحيد للتفكير السليم . كما ظن الأرسطيون .

وفى ذلك يقول « BRADLEY » برادلى . دفاعاً عن وجهه نظر « جفنز » إنه على الرغم من أن القياس الذى ذكره يحتوى على أربعة حدود . وأنه بذلك يخالف الصورة الفنية للقياس . إلا أن ذلك لا ينفى أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سالبتين . هما :

(١) « ا ليست ب »

(٢) « ما ليس ب لا يكون ج »

إذن « ا ليست ج »

ثم يمضى « برادلى » فى حديثه فيقول :

« وإذا استطعت من مقدمتين سالبتين أن أصل إلى نتيجة ، فلا غناء لى فى الاعتراض بأنى قد وصلت إلى ذلك بتحويل إحدى المقدمتين من صورة إلى صورة .

لأن ذلك الاعتراض لا يدل

على أن المقدمتين ليستا سالبتين.

ولا يدل على أنى قد أخفقت فى الوصول إلى نتيجة » .

والخلاصة التى نريد نحن أن ننتهى بقارئنا إليها هى :

أن المقدمتين السالبتين لا تنتجان ما دمنا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة فى القياس .

لكنّ تجاوز هذا الشرط ممكن .

وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة .

وإذا لم تشأ أن تسمى هذه الصورة الجديدة باسم « القياس » فسمها بما شئت لها من أسماء . لكنها صورة صالحة للاستدلال الصحيح .

وإذن فليس القياس بمعناه المعروف . هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال[1]] .

وواضح من هذا الذى دار بين « برادلى » و « جفنز » فى طرف . وبين « كنز » فى طرف آخر . أن الأولين يحاولان الوصول إلى أنه يمكن وجود صورة صالحة للاستدلال الصحيح ، سوى صورة القياس الأرسطى . وإذن فهما لا يطعنان فى أن القياس الأرسطى صورة صالحة للاستدلال الصحيح ، ولكنهما يطعنان فى أنه الصورة الوحيدة الصالحة للاستدلال الصحيح .

وفى موضع آخر[2] يظهر « برادلى » فى موقف أكثر تحدداً ووضوحاً حيث يقول :

(١) انتهى المقتبس من كلام الدكتور زكى نجيب محمود .
(٢) ص ٢٢٢ المنطق الوضعى .

[نقطة الخلاف الرئيسية هي :

هل الاستدلال القياسي هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح ؟ أم هنالك صور أخرى سواه ؟

فإن سلمتم بأن هنالك صوراً أخرى غير القياس، يكون فيها الاستدلال سليماً ، أنهار أساس من أسس المنطق الإرسطي ، الذي لم يعترف إلا بالقياس وحده « نموذجاً » للتفكير السليم .

فإما أن يجيء التفكير على صورة قياسية مباشرة ، وإلا فلا بد في رأى ذلك المنطق أن يكون من الممكن رده إلى صورة قياسية حتى نطمئن إلى أنه تفكير سليم] .

ويعول « برادلى » في هذا الموقف أيضاً على نفس الحجة التي عول عليها هو و « جفنز » في الموقف السابق ، وهي زيادة الحدود عن ثلاثة ، وإن اختلف التمثيل فهناك كان التمثيل لزيادة عدد الحدود عن ثلاثة ، بالقضيتين السالبتين.

وهنا يكون التمثيل بما يلي :

ب أكبر من حـ

ا أكبر من ب

∴ ا أكبر من حـ

ويعلق الدكتور زكى محمود على هذا المقال بقوله :

[فها هنا استدلال سليم، يتألف من قضايا ثلاث ، لكنه يشتمل على أكثر من ثلاثة حدود هي :

(١) ب (٢) أكبر من حـ

(٣) ا (٤) أكبر من ب[1]]

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الذى عرفه « برادلى » و« وجفنز » بخصوص :

أولا : تركب القياس عن سالبتين ، وما يلزمه من زيادة الحدود عن ثلاثة، وعدم زيادتها قد عرفه «ابن سينا» من قبلهم وتعرض له في كتاب «الإشارات».

فها هو ذا يقول في آخر « الفصل الرابع » من « النهج السابع » ما يلى :

[... وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة . ولا ينتج شىء منها عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح لك]

فارجع إلى شرحه في موضعه ، وقارن بين ما قاله « برادلى » و« جفنز » أخيراً ، بما قاله ابن سينا أولا ، ثم ارجع بما تخلص به من كل ذلك إلى القياس الارسطى، وتبين هل القياس الأرسطى هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح؟ أم هنالك صورة ، أو صور أخرى سواه ؟

---

(١) المنطق الوضعى ص ٢٢١

ثانياً : القياسات القائمة على علاقات مثل الكبر والمساواة ، وما يمكن أن يكون بينها وبين القياس الأرسطى المعهود من تشابه أو مفارقة ، قد عرفه ابن سينا أيضاً وعقد له من كتاب « الإشارات » « الفصل الثانى » من « النهج الثامن » وذلك حيث يقول :

[إشارة : إلى قياس المساواة :

إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ، ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس ، مثل قولهم :

[ج] مساوٍ لـ [ب]

و [ب] مساوٍ لـ [ا]

ف [ج] مساوٍ لـ [ا]

فقد أسقط منه أن مساوى المساوى ، مساوٍ .

وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع شركة فى بعضه]

فقارن بذلك بعد أن تطلع على شرحه ، ما قاله « برادلى » ثم عد بحصيلتك من ذلك إلى القياس الأرسطى ، وتبين الأمر .

* * *

هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟

هذه هى النقطة الثانية : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهى : هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟

لم يعدم القياس من يقول : إن فيه عيوباً ، وفى ذلك يقول الدكتور زكى نجيب فى كتابه « المنطق الوضعى[1] » :

[إن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية فى بناء علم المنطق .

أما أن تؤخذ على أنها هى البداية والنهاية معاً ، فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب المنطق التقليدى .

فلو تخيلنا بناء المنطق عمارة شامخة ذات عدة طوابق ، وجب أن لا ننظر إلى نظرية القياس الأرسطية إلا على أنها طابق من تلك الطوابق ، بل هى — رغم كونها طابقاً واحداً من عمارة شامخة — لا تخلو من عيوب و نقائص ، لا مندوحة عن إصلاحها .

فما نظرية القياس الأرسطية إلا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات ، هو علاقة التعدى ، فإذا عرفت أن العلاقات كثيرة لا تكاد تقع تحت الحصر أدركت كم تنحصر قيمة القياس الأرسطى فى دائرة غاية فى الصغر والضيق] .

وفى هذا النص ادعا آن :

---

(١) ص ٢١٣

الأول : أن القياس الأرسطى ليس هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح .

الثانى : أنه مع كونه كذلك « لا يخلو عن عيوب ونقائص لا مندوحة عن إصلاحها » .

أما بالنسبة للأمر الأول ، فقد سبق حديث عنه فى مواقف بين « برادلى » و« جفنز » و« كنز » و« ابن سينا » ويحسن الرجوع أيضاً بجانب ذلك إلى الفصل السادس من كتاب « المنطق الوضعى » الذى خصصه صاحب الكتاب لبحث « العلاقات » .

وأما بالنسبة للامر الثانى ، فهنالك مآخذ

منها ، ما يذكره صاحب « المنطق الوضعى »[1] قائلا ،

[إن الذى حدا بالمنطق التقليدى أن يجعل فى القياس مقدمة كبرى ، وأخرى صغرى ، هو أن الاستدلال القياسى — وهو عندهم النموذج الوحيد للاستدلال الصحيح — بمثابة تطبيق قاعدة عامة ، على حقيقة أقل تعميماً منها ، ومشمولة فيها، وبهذا نحكم على الحقيقة الأصغر، بما حكمنا به على الحقيقة الأكبر.

وقد حاول « برادلى » محاولة موفقة فى نقض هذا الاعتبار ، وبيّن أن لا ضرورة قط لمقدمة كبرى كى يتم الاستدلال ؛ إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيهما ما هى كبرى وما هى صغرى ، وهو يسوق أمثلة

(1) ص ٢١٩

لاستدلالات صحيحة تستغنى عن المقدمة الكبرى ، منها :

ا على يمين ب ، ب على يمين حـ	∴ ا على يمين حـ
ا شمالى ب ، ب غربى حـ	∴ ا شمالى غربى حـ
ا تساوى ب و ب تساوى حـ	∴ ا تساوى حـ
ا أكبر من ب ، ب أكبر من حـ	∴ ا أكبر من حـ
ا قبل ب ، ب قبل حـ	∴ ا قبل حـ

ويقول « برادلى » فى هذا الصدد « إن المقدمة الكبرى وَهْمٌ ... والقياس نفسه — كالمقدمة الكبرى — خرافة لا أكثر ؛ فهو خيال واهم ؛ لأنه يدعى أنه نموذج الاستدلال ، مع أن هناك استدلالات لا يمكن بأية وسيلة مقبولة أن نصبها فى قوالبه »

وثمت خرافة أخرى — فى رأى « برادلى » — ينبغى أن نتخلص منها ، وهى أن يكون عدد القضايا التى يتألف منها الاستدلال محدوداً بثلاثة ، ويسوق لنا هذا المثال :

« ا » تقع شمالى « ب » وتبعد عنها عشرة أميال .

وتبعد « ب » عشرة أميال نحو الشرق من « حـ »

وتبعد « ء » عشرة أميال نحو الشمال من « حـ »

إذن فموقع « ء » بالنسبة لـ « ا » هو أنها تبعد عنها نحو الغرب بعشرة أميال.

فهاهنا نحن لا نسير فى حركتنا الفكرية فى خطوات مجزأة ، كل منها يتألف من مقدمتين ونتيجة .

أقول إننا لا نجزئ حركة الفكر هـذه التجزئة ، حتى نجعل كل خطوة استدلالا قياسياً ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث . بل نقيم البناء كله فى الذهن أولا دفعة واحدة ، ثم نرى أين تقع « ء » بالنسبة لـ « ا » .

ويتضح من ذلك أننا — مهما كان عدد الخطوات — نظل نركّب بعضها إلى بعض، ولا نصل إلى النتيجة إلا فى النهاية . ولا تحديد هناك لعدد الخطوات المؤدية إلى النتيجة ، إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب .

فلو زادت الخطوات على قدرة الإنسان على استيعابها دفعة واحدة ، اضطر إلى الوقوف فى وسط الطريق ليلخص ما فات فى نتيجة واحدة ، ثم يواصل السير ، لكنه لو استطاع استيعاب الخطوات كلها دفعة واحدة ، فلا اضطرار هناك للوقوف والتجزئة .

وإذن فضرورة تحديد الخطوات التي تكفى للاستدلال ، متوقف على عوامل نفسية ، لا على ضرورة منطقية] .

وفى هذا النص يعرض صاحب المنطق الوضعى إلى أمرين :

أولهما : هو عدم الحاجة إلى مقدمة كبرى، مستدلاً بأمثلة ، بينها ما يسميه أصحاب المنطق الصورى بـ « قياس المساواة » وقد تعرض له ابن سينا فى فصل نبهت عليه سابقاً[1] .

وفى الرجوع إلى ماذكره « ابن سينا » وغيره بخصوص قياس المساواة، ما عساه يوضح نقطة الخلاف هذه، وهل هى خلاف حقيقى أم خلاف ظاهرى.

(١) ص ٢٧

وثانيهما : مسألة زيادة قضايا « القياس » عن ثلاثة ؛ أو عدم زيادتها . ولأصحاب المنطق الصورى كلام حول ما يسمونه بـ « بالقياس المركب » وفى الرجوع إليه ماعسى يوضح ما بين النظرتين من خلاف . أو وفاق .

* * *

هل القياس الأرسطى طريق لكسب معرفة جديدة

هذه هى النقطة الثالثة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهى : هل يمكن أن يكون القياس الأرسطى طريقاً لكسب معرفة جديدة ؟ إنها مسألة عرض لها أيضاً صاحب « المنطق الوضعى » قال[1] :

[فمن أوجه النقص فيه — يعني القياس الأرسطى — أنه لا يؤدى إلى معرفة جديدة فى النتيجة

مع أن أحد شروط الاستدلال عند « برادلى » هو أن يؤدى إلى نتيجة جديدة ليست محتواة فى المقدمات .

وإذن فالقياس بصورته المذكورة يقع فى مغالطة « المصادرة على المطلوب» لأنى إذا ما قبلت المقدمة :

« كل إنسان فان »

فإنى أدخل فى الموضوع « إنسان » كلَّ أفراد الناس .

وبعدئذ إذا ما عقبت عليها بمقدمة ثانية بأن :

(١) ص ٢٤٠

محمداً إنسان .

فإما أن أكون على وعى بأن محمداً كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدت إليهم فى المقدمة الأولى ؟ و بذلك أكون على وعى كذلك بأنه فان ، قبل أن أنص على هذه الحقيقة فى المقدمة الثانية .

وإما أن لا أكون على وعى بذلك ، فأكون فى المقدمة الأولى قد عممت بغير حق ، لأنى لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس كما زعمت .

وأقرب الفرضين إلى القبول ، هو أنى حين ذكرت المقدمة الأولى :

« كل إنسان فان »:

كنت أريد التعميم حقا ، وعلى ذلك فلا تكون المقدمة الثانية إلا صدى لما جاء فى المقدمة الأولى .

و بالتالى لا يكون فى النتيجة شىء جديد .

قد تقول: ولكن حين أعمم فى المقدمة الأولى، لا أريد الناس فرداً فرداً ؛ لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحيل . إنما أريد النوع بصفة عامة .

لكن إذا كان أمرك كذلك ، فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد ؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، إنما هو فرد متعين متخصص . فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة ، هو فى حقيقة الأمر قياس باطل ؛ لأنه يحتوى على أربعة حدود :

الإنسان . فإن { إنسان فى الحالة الأولى معناها « النوع بصفة عامة »
محمد . إنسان { » » الثانية » متعين فى شخص معروف

هكذا ترى مبدأ القياس — بالصورة النموذجية السابقة — معيباً فى ذاته]

إن هذا النص يوجه نقدا ، لو صح لطوّح بالمنطق الصورى من أساسه فى عرض البحر ، ولعل القارئ مدرك فى وضوح أنى لست أقف موقف المدافع عن مذهب خاص ، أو المتعصب لوجه نظر خاصة ، وإنما أقف موقف العارض فقط ، الموجه أنظار من يهمهم الوقوف على بعض أوجه الخلاف بين المنطق القديم والمنطق الحديث، إلى شىء من مواطن هذا الخلاف. ولو أنى أردت أن أرد وأن أقف موقف الناقد الفاحص الذى يأخذ على عاتقه مسئولية وجهة نظر خاصة ليناصرها ويؤيدها بالبرهان ، لا اقتضانى الأمر وقتاً أطول ، وإنما هى لحظات يعلم الله أنى أختلسها اختلاساً : وإنى لأرجو أن يهيئ الله لى من الوقت ، ما أتوفر فيه على دراسة جملة موضوعات يشوقنى أن أدرسها فى أناة وتريث وأن أكشف عن وجه الحق فيها ، فى مؤلف ، أو مؤلفات لا فى مقدمة لكتاب لشخص آخر .

فعلى عجل أقول للدكتور صاحب « المنطق الوضعى » إنك قد فتحت باب الإجابة عن هذا الاعتراض حين قلت :

[قد تقول : ولكن حين أعمم فى المقدمة الأولى ، لا أريد الناس فرداً فرداً ؛ لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحيل ، إنما أريد النوع بصفة عامة] .

بالرغم من أنك رددت هذه الإجابة بقولك [لكن إذا كان أمرك كذلك فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد ؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، انما هو فرد متعين متخصص . فحكمك عليه بما حكمت

به على النوع بصفة عامة ؛ هو فى حقيقة الأمر قياس باطل ؛ لأنه يحتوى على أربعة حدود ... الخ]

فهل مبدأ الإجابة فى ذاته سليم ؟ أى بصرف النظر عن الإجابة ذاتها .

أخشى أن لا يكون سليما ؛ لأنك قلت فى موضع آخر [1] من كتابك ما يلى :

[وإنما سميت هذه الحدود بأسمائها تلك — يعنى الأصغر ، والأوسط ، والأكبر — لأنها — فى مذهب أرسطو — تصف اتساع مجالها بالنسبة بعضها إلى بعض .

فالحد الأكبر يشير إلى فئة من الما صدقات أكبر فعلا من الفئتين اللتين يشير إليهما الحدان ، الأوسط والأصغر .

والحد الأوسط يشير إلى فئة تقع من حيث الاتساع بين فئة الحد الأكبر وفئة الحد الأصغر .

والحد الأصغر يشير إلى أصغر الفئات فعلا]

وهـذا النص صريح فى أن ارسطو أراد الماصدقات من الحدود ، لا الماهيات ، ففتحُ باب إرادة طبيعية النوع ، بدل ، أفراد النوع ، تحدٍّ واضح لهذا النص ، لـكن لعل فى نفس صاحب « المنطق الوضعى » شيئاً لا يجعله مطمئناً كل الاطمئنان ، إلى أن صاحب المنطق الصورى قد عنى من الحدود الماصدقات ، لا الطبائع ، وعلى أساس ذلك الشىء فتح باب الإجابة عن الاعتراض الوارد على القياس الأرسطى بأنه « لا يؤدى إلى معرفة جديدة

(١) ص ٢١٦

فى النتيجة » على أساس جواز إرادة الطبيعة ، لا الما صدق . وإن كان قد انتهى إلى عدم إمكان الإجابة عن الاعتراض من هذا الطريق

فإن يك الأمر كذلك ، فالإجابة ممكنة بهذا الطريقة ؛ لأن الوسط « إنسان » لن يكون فى إحدى القضيتين معناه « النوع بصفة عامة » وفى الأخرى معناه « شخص معروف » .

وإنما سيكون الأمر هكذا :

(١) محمد إنسان . بمعنى أن محمدا كائن له طبيعة الإنسان .

(٢) الإنسان فان . بمعنى أن كل كائن له طبيعة الإنسان فان .

وإذن يكون الإنسان بمعنى « واحد » مستعملا فى الموضعين ، فالحدود ثلاثة لا أربعة .

فالخطب إذن أهون مما يتُصور ، إن جاز أن يراد من الإنسان « الطبيعة » وقد أقر هذا المبدأ صاحب « المنطق الوضعى » نفسه كما رأينا .

* * *

من هذا العرض السريع وهذه النظرات الخاطفة : أرجو أن يتبيَّن قوم يعولون على المنطق الصورى فى موضوعات لها خطرها وأهميتها فى نظرهم ، ما يحيط بنظرية القياس بخاصة ، وبالمنطق الصورى بعامة من تهجم وهجوم . والهجوم والتهجم على القياس بخاصة ، وعلى المنطق الصورى بعامة ، وسيلة للتهجم والهجوم على الموضوعات التى يتخذ هذا المنطق وسيلة لتأييـدها والدفاع عنها .

ولست أفشي سرًّا إذا قلت : إن صاحب كتاب « المنطق الصورى » قد ألف كتابه هذا ، لهذا الغرض ،أعني هدم المنطق الصورى ،وما يستخدم فيه المنطق الصورى ولعله يكن لى فى نفسه كل تقدير وإكبار إذ أعرف بكتابه قوماً لا يعرفونه رغم أنه نشر منذ سنة ١٩٥١ ، بل ربما قبل ذلك ؛ لأن الطبعة التى وقعت فى يدى منه ؛ لم يشر فيها إلى ما يفيد أنها « الأولى » . وفى مقدمة كتابه هذا يصيح سيادته بأعلى صوته قائلا :

[ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة ـ والوضعى المنطق الجديد بصفة خاصة ـ هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم .

فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ، فأمحو منها ـ لنفسى ـ ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه .

وكالهرة التى أكلت بنيها ، جعلت الميتافيزيقا أول صيدى ـ جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؛ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ؛ لأن ما يوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة .

أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا : إن المزاحلة مرتها خمالة ، أشكار ـ رموز سوداء ، تملأ الصفحات بغير مدلول .

وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطق ليكشف عن هذه الحقيقة فيها .

ولقد أعددت نفسى للقيام بشىء من هذا التحليل ما وسعنى الجهد ـ وإنه لجهد الضعيف ـ موقناً بأنى إذا ما هدمت ركناً من أركان هذا البناء المتداعى ، وأقمت مكانه فى عقول شبابنا دعامة من دعائم التفكير العلمى الوضعى ، فقد بذلت ما أستطيع بذله من توجيه الفكر توجيهاً منتجاً .

لكن الأمر محتاج أولا إلى وضع قواعد المنطق الذى ينتهى بصاحبه إلى مثل هذه النظرية العلمية .

فكان هذا الكتاب الذى أضعه بين يدى القارئ ؛ ليكون بمثابة الأساس من البناء الذى صح مني العزم على إقامته طابقا فى إثر طابق ، تجىء كلها تدعيما للمذهب الوضعى فى شتى نواحيه]

أقول : إنى لأرجو أن يتبين قوم يهمهم أمر المنطق الصورى . وما يستعمل فيه المنطق الصورى من معارف غير مادية . . هذا الذى يقال ضد المنطق الصورى وضد المعارف التي يستعمل فيها ! لا ليصادروا كتاب «المنطق الوضعى» فقد ذهبت « موضة » المصادرة ، ولا ليرموا صاحبه بالكفر والإلحاد والزيغ والمروق والنفاق والزندقة ؛ فإن هذه الكلمات أصبحت كلمات غير ذات مدلول فى قاموس حياتنا الراهنة ، وإنما ليدرسوا وليحققوا ، وليستعملوا ضد خصومهم نفس السلاح الذى استعمله ضدهم ، وهو العلم ، وليسمحوا لى أن أقول لهم : إن بعض ما يقبلونه كحقائق ، هى فى واقع الأمر ليست كذلك ، وأسوق لهم على سبيل المثال ، بعض ما يرد فى كتبهم الفلسفية ، ويتلقاه شراح

الفلسفة ودارسوها بالرضا والقبول والتسليم ، ولا عيب فى أن تخطئ الفلسفة أو يخطئ شراحها ودارسوها ، فالفكر الإنسانى ليس بمعصوم ، ولكن العيب كل العيب أن تبنى العقائد الدينية على أسس فلسفية لم يبذل فى تمحيصها الوسع ، ولم تسلط عليها الأضواء الكاشفة التى تؤكد لنا صدقها وصحتها .

ومن أمثلة ذلك ما جاء فى كتب ابن سينا وفى كتاب « الإشارات » بالذات من قوله :

[ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته .

فوجود كل ممكن هو من غيره] .

يقول ابن سينا هذا القول وهو بصدد إثبات « واجب الوجود » وكلامه هذا كلام جيد فى ذاته فإنه بعد أن يتفق على أن إمكان الشيء هو :

عدم استحقاقه شيئاً من الوجود أو العدم لذاته ، يصبح من الواضح أن ما يثبت له الإمكان بهذا المعنى ثبوتاً ذاتياً ، فليس إن وجد يكون موجودا من ذاته ، وليس إن عدم يكون معدوماً من ذاته ، فإن وجد فلا بد أن يكون وجوده من غيره ، ضرورة أن وجوده ليس أولى بالنسبة لذاته من عدمه ، من حيث إنه ممكن ، وإن عدم ، فلا بد أن يكون عدمه من غيره ؛ ضرورة أن عدمه ليس أولى بالنسبة لذاته من وجوده من حيث إنه ممكن .

واقتصر الشيخ على الحديث عن الوجود ، دون الحديث عن العدم ؛ لأن جانب الوجود فى الممكن هو الذى يفيد فى التمهيد لإثبات الواجب من حيث إن الوجود حدث بيّن ظاهر ، وما دام ليس راجعاً لذات الممكن ، فهو لا بد راجع لشيء آخر غير ذات الممكن ، ثم يسار فى هذا الطريق إلى نهايته حتى يُنتهى إلى الهدف الأخير .

هكذا ربما يظن وعندى أنه ـ من وجهة نظر فلسفية ـ ليس هناك ما يمنع من اتخاذ العدم حدثاً ظاهرا بيناً أيضاً للوصول إلى نفس الهدف ؛ بأن يقال :

إن عدم ما يمكن أن يوجد ، ليس راجعاً إلى ذات المعدوم من حيث هو ممكن ، فهو إذن راجع إلى شيء آخر موجود ، ثم يسار فى هذا الطريق إلى نهايته ، حتى يُنتهى إلى الهدف الأخير .

ولكن إذا كان الطريقان ممكنين ، ويراد سلوك أحدهما ، فلا شك أن جانب الوجود أوضح .

ومما يدل على صلاحية الطريقين ـ فى نظر ابن سينا نفسه، وأنه إنما اقتصر على جانب الوجود ، اكتفاء بأحد الطريقين ، واختيارا لأظهرهما ، أنه عمم فى قوله :

[فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته]

فالضمير المثنى فى « أحدهما » راجع لـ« وجود الممكن وعدمه » . فكل من الوجود والعدم ، عند ابن سينا — بمقتضى فكرة الإمكان التى أوضحناها سابقاً — مسبب عن شيء خارج عن ذات الممكن .

ولكن ابن سينا يغاير بين السببين : السبب الذى يرجع إليه وجود الممكن ، والسبب الذى يرجع إليه عدمه ، بناء على ما هو مشهور من أن علة الوجود علة وجودية ، وعلة العدم علة عدمية ، بمعنى أن يقال :

إن علة عدم الشىء ، هى عدم علة وجوده

وعلة وجود الشىء ، هى الأمر الموجود الذى يمنحه الوجود

وعلى هذا الأساس قال ابن سينا : [فلحضور شىء] ويعنى به علة الوجود .

ثم قال [أو غيبته] أى غيبة الشىء الذى هو علة وجود الممكن ، وهو يعنى بذلك عدم علة الوجود .

وفى نفسى من هذا الكلام شىء ؛ فإن علة العدم لا ينبغى أن تكون عدماً صرفاً ؛ لأنه لو كان الشىء لا يوجد إلا إذا وجدت علة أخرجته من العدم إلى الوجود فإذا لم توجد علة كذلك ، بقى على عدمه ، لكان معنى ذلك أن العدم أولى بذات الممكن من الوجود ، وهو يتعارض مع معنى الإمكان الذى اصطلحنا عليه لكنه لو صح . لما أمكن أن يكون عدم الممكن طريقاً إلى إثبات الواجب ؛ لأنه فى هذه الحال لن يرجع إلى علة خارجة عن ذات الممكن .

وتفادياً لهذا الإشكال يمكننا أن نصطلح على معنى آخر نحدد به حقيقة الإمكان ، كأن نقول :

إمكان الشىء هو أن يكون الشىء إذ يوجد، بحاجة إلى علة وجودية خارجة عن ذاته تمنحه الوجود ، وإذ يعدم بحاجة إلى عدم علة وجوده . وعدم علة الوجود صادق بعدم ذاتها ، أو بعدم إرادتها لوجوده .

وهذا يؤول بنا إلى أن نتخذ وجود الممكن ـ لا عدمه ـ طريقاً لإثبات الواجب . وهذا الطريق يلتقى مع قول ابن سينا :

[فوجود كل ممكن هو من غيره]

هذا القول نتيجة ضرورية لامناص من تسليمه لمن يوافق على التحديد المشهور لمعنى الإمكان أو على تحديدنا نحن له ، إذ الفرق بين تحديدنا وبين التحديد المشهور يظهر فى جانب العدم، لا فى جانب الوجود .

ننتقل بعد ذلك إلى خطوة أخرى فى دليل ابن سينا لإثبات الواجب يقول :

[إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها . ولنزد هذا بياناً .]

وهذه الخطوة مؤسسة على الخطوة السابقة ، فما دام هنالك ممكن موجود، فقد صح مما أسلفنا ان وجود الممكن ليس من ذاته ، بل من غيره . فلننقل الكلام إلى هذا الغير .

فإن كان واجباً ثبت المطلوب .

وإن كان ممكناً ، احتاج بدوره إلى موجود آخر يوجده، تطبيقاً للقاعدة التى انتهينا إليها سابقاً وهى :

[فوجود كل ممكن هو من غيره]

وهذا الموجود الآخر ، إن كان واجباً ثبت المطلوب ؛ إذ مطلوبنا إثبات الواجب ، وإن كان ممكناً ، احتاج إلى موجد آخر ، وهكذا .

فإما أن ننتهى إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر .

وإما أن يتسلسل .

ويُعنى ابن سينا ، فى النص الذى نحن بصدده ، بالفرض الأخير وحده ؛ إذ الفرض الأول ، وهو الانتهاء إلى واجب ، هو مطلوبنا ، وهو لا يثبت إلا إذا بطلت الفروض الأخرى كلها ، وهى منحصرة فى الدور والتسلسل ؛ لهذا كان من اللازم الاشتغال بإبطال كل الفروض ، قبل الانتهاء إلى واجب ، وهما فرضان فقط : فرض الدور ، وفرض التسلسل .

أما الدور — وهو توقف الشىء على ما يتوقف عليه — فهو باطل بداهة؛ لأنه يؤول إلى توقف الشىء على نفسه ، وأحب أن أعبر هنا عن معنى يساورنى بخصوص ما يسمونه الدور ؛ فإن توقف الشىء على نفسه ، ليس باطلاً على الإطلاق ، وإنما هو باطل فى دائرة الممكنات ؛ فإذا قيل إن ممكنا هو [ا] متوقف فى وجوده على ممكن آخر هو [ب] .

ثم قيل: إن [ب] الذى يتوقف وجود [ا] عليه، متوقف فى وجوده على [ا] آل الأمر إلى أن [ا] متوقف فى وجوده على نفسه . ومعنى توقف وجوده على نفسه ، أن وجوده من ذاته ، ووجود الشىء من ذاته ليس فى ذاته مستحيلا ، وإلا لما كان هناك موجود قط ، وجوده ، من ذاته ، كيف ، ووجود الواجب من ذاته ؟

ولهذا فاستحالة الدور — بمعنى توقف وجود الشىء على نفسه — إنما تظهر حين يدعى حصوله بين الممكنات ؛ لأن الممكنَ وجودُه من غيره ؛ فإذا انتهى أمر ما ، بنا إلى أن وجود الممكن من نفسه ، كان ذلك الأمر باطلا .

والدور فى الممكنات ينتهى بنا إلى ذلك ؛ ولهذا كان الدور — بمعنى توقف الشىء على نفسه — باطلاً فى الممكنات فقط .

نعم لو قيل إن الدور — بمعنى أن يتوقف شىء على شىء يتوقف عليه — باطل أيضاً فى الواجب ؛ إذ ليس يصح أن يقال :

إن واجباً هو [ا] متوقف فى وجوده على واجب آخر هو [ب]

وإن [ب] الذى يتوقف وجود [ا] عليه هو بدوره متوقف على [ا]

لقلت إن عدم صحة ذلك لم تأت من جهة انه يتأدى بنا إلى أن [ا] سوف يصبح فى النهاية متوقفاً فى وجوده على نفسه ؛ لأن ذلك هو المتعين فى حق الواجب . وإنما عدم صحة ذلك تأتى من اعتبارين آخرين :

الأول : هو افتراض تعدد الواجب .

الثانى : هو افتراض حاجة متبادلة بينه وبين واجب آخر .

وهذان الاعتباران غير ملحوظين فى استحالة الدور ، حين يقال إن الدور باطل ، بل الملحوظ هو قولهم : توقف الشىء فى الوجود على نفسه ، وهذا المعنى فى الواجب غير محال .

فإن قيل : إنه يلحظ أحياناً فى استحالة الدور ما يلزمه من تقدم الشىء

بالوجود على نفسه . بمعنى أن يكون موجوداً فى حال كونه معدوماً ، ومعدوماً فى حال كونه معدوماً .

قلت : إن الدور بهذا المعنى غير متصور فى الواجب ، لأن استحالة الدور بهذا المعنى لم تأت من افتراض العدم وحده ، ولا من افتراض الوجود وحده .

وإنما أتت من افتراض اجتماع الوجود والعدم فى الممكن لأن افتراض وجود الممكن بدون عدمه لا تترتب عليه استحالة ، وافتراض عدمه ، بدون وجوده لا تترتب عليه استحالة ، وإنما المستحيل هو اجتماعهما معاً ، فى وقت . والدور فى الممكنات ـ حين يؤخذ بمعنى : تقدم الشىء بالوجود على نفسه ـ يتأدى إلى اجتماعهما ؛ لأن التقدم والتأخر يقتضيان وجود المتقدم فى حال عدم المتأخر ، وعدم المتأخر فى حال وجود المتقدم ، فإذا كان المتقدم والمتأخر شيئاً واحداً بالذات ، كان موجوداً فى حال عدمه ، ومعدوماً فى حال وجوده . وذلك هو الدور المحال .

ولكن ذلك غير متصور فى الواجب لأن افتراض اجتماع الوجود والعدم ، فيه ممتنع لسبب غير الاجتماع ، ذلك السبب هو افتراض مجرد عدم الواجب ، فبينما ذلك الافتراض ممكن بالنسبة للممكن ، إذا به ممتنع بالنسبة للواجب ، فافتراض اتصافه بالعدم غير متصور فضلا عن افتراض اجتماع الوجود والعدم الذى هو مقتضى الدور ، فالدور إذن غير متصور فى الواجب .

ومهما يكن من أمر هذا البحث حول الدور ، فهو بحث فى تحقيق معنى

الدور فى ذاته ، وهل يتصور إجراؤه بالنسبة للواجب ، أو هو خاص بالممكن ، وذلك لا يؤثر على جوهر الدليل .

* * *

نعود ثانية إلى ابن سينا وإلى الفروض الثلاثة .

١ ــ الانتهاء إلى الواجب

٢ ــ الوقوع فى الدور

٣ ــ الوقوع فى التسلسل .

وقد قلنا : إن الانتهاء إلى الواجب نتيجة مقدماتها :

أولا : إبطال الدور ، وقد فرغنا من الكلام عنه .

وثانياً : التخلص من التسلسل ، المفضى إلى عدم وجود الواجب

والتخلص من التسلسل بهذا المعنى له طريقان :

الطريق الأول : للتخلص من التسلسل هو أن نثبت إبطاله ، ليتم لنا بإبطال الدور ، وإبطال التسلسل ، الانتهاء إلى الفرض الثالث والأخير ، الذى هو الانتهاء إلى الواجب ، وابن سينا عدل فى هذا المقام عن هذا الطريق .

الطريق الثانى : للتخلص من التسلسل هو أن نفترض وجوده ولكن نبين أن وجوده لا يغنى عن وجود الواجب ولكن يستتبعه ويستلزمه ، وهذا هو الطريق الذى سلكه ابن سينا هنا ، وفيه يقول :

[إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها] .

فني هذا القول انصراف عن التعرض لبطلان التسلسل واتجاه إلى بيان أنه على فرض وجود تسلسل فى الممكنات ، فلن يغنى عن وجود واجب تستند إليه الممكنات المتسلسلة .

وبيان ذلك : أن المفروض أن آحاد السلسلة ممكنة ، كل واحد منها ممكن إمكاناً ذاتياً .

والسلسلة — التى يتحقق فيها معنى التسلسل — مركبة من هذه الآحاد الممكنة . فلا يعقل أن تكون أثبت وجوداً من الآحاد ؛ لأنه لا وجود للكل بدون الجزء ، وقد يوجد الجزء بدون الكل .

وإذا كان الأصل ممكناً ، فيكون التابع ممكناً أيضاً .

فإذن السلسلة الحاوية لجميع أفراد الممكنات ، ممكنة .

وقد ثبت فيما تقدم أن قلنا :

[وجود كل ممكن هو من غيره]

والغير الخارج عن جميع دائرة الممكنات ، غير ممكن ، وليس ذلك إلا الواجب .

إذن الواجب موجود ، وهو المطلوب .

* * *

هذه هى الخطوة الثانية ، وأحب أن أقف منها موقفين اثنين :

أحدهما : خاص بقول ابن سينا [ولنزد هذا بياناً] .

أبين فيه لماذا كانت هذه الخطوة بحاجة إلى بيان ، وفى أية مرحلة من مراحلها كان الغموض .

وثانيهما : خاص بقولنا : إن وجود الممكن مفض :

ا — إما إلى الانتهاء إلى واجب .

ب — وإما إلى الدور .

حـ — وإما إلى التسلسل .

فماذا نعنى بـ [الواجب] فى قولنا : [الانتهاء إلى واجب] ؟ فلنفرض أننا انتهينا إلى شىء ينقطع به التسلسل ، وسمينا ذلك الشىء واجباً ، فهل يكون ذلك الشىء هو الإله الذى يقول به علماء الكلام والفلاسفة بخاصة ، والمؤلهون بعامة ؟ إن ذلك ليس بلازم ، إذ يجوز أن يكون ذلك الشىء الذى تنقطع به السلسلة هو المادة الجامدة الصماء ، فلا دور ولا تسلسل ، ولكن مادة تكونت منها صور الموجودات ، وهى البداية التى صدرت منها تلك الصور المتتابع بعضها وراء بعض . وبمقتضى الاصطلاح القائل : إن ما لا يحتاج إلى غيره يكون واجباً ، تأخذ المادة وصف الوجوب . فهل يجد من يحاول عن هذا الطريق إثبات واجب الوجود — بمعنى الإله الحى الخارج عن دائرة الكون كله بمادته وصورته المدبر لهذا الكون بقدرته وعلمه وإرادته — غناء يصل به إلى مبتغاه ؟ لا سبيل إلى ذلك فشتان :

بين مادة جامدة يرى فيها الماديون أصل الوجود وبدايته ، وعنها وعن

تطورها كانت الموجودات التى نراها من حيوان ونبات وجماد ، ولاشىء سواها عندهم ، وهى واجبة بذاتها ، ليس وراءها موجد أثر فيها أو أوجدها . وبين إله حى ليس بجسم ولا عرض ، يدبر الكون فيوجد ويعدم ويحيى ويميت ويُسعد ويُشقى ويرفع ويخفض إلى آخر ما يسندون إليه من صفات العظمة والجلال .

والدليل الذى يسوقه ابن سينا حين نختار فيه احتمال الانتهاء إلى أصل هو البداية ، يصدق بما يذهب إليه الماديون كما يصدق بما يذهب إليه المؤلهون . والمفروض أن الدليل مسوق لإثبات رأى المؤلهين وتزييف رأى الماديين فلم يحقق الدليل غايته .

ويلخص بعض الباحثين دليل ابن سينا هذا فى كلمات يقول :

لا شك أن هاهنا وجوداً ، فإن كان واجباً ثبت المطلوب ، وإن كان ممكناً فإما أن ينتهى :

إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر وإما أن يتسلسل .

إلى آخر القصة التى يرويها هنا عن ابن سينا .

فماذا يكون الحال لو قال لهم قائل : إننا نختار أن الوجود الذى يقال : إنه حاصل لا شك فيه ، واجب ، وهو ذلك الوجود المادى المحسوس .

فماذا يقول له ابن سينا وشيعته ؟ هل يقولون : إن الانتهاء إلى وجود الواجب خطوة إلى المطلوب ؛ إذ بعد ذلك نأخذ فى إثبات أن الواجب الذى

ثبت وجوده لا بد أن يكون له من صفات الكمال كيت وكيت .

فأقول لابن سينا : إن هذا هو أصل البداية ؛ لأن الماديين يقولون : المادة أصل الوجود ومنشؤه ، وهى واجبة ، والمؤلهون يقولون : إن المادة لا يمكن أن تكون أصل ما نراه فى الكون من حوادث وأحداث . وبذلك نكون فى موقفنا عند أصل الدعوى ، ولم يجد الدليلُ الذى طال بنا السير فيه شيئاً .

وتقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، واتخاذ الممكن وسيلة إلى إثبات الواجب بهذا الطريق الذى ينتهى حيث يبدأ يشير إليه قول ابن سينا فى الفصل التاسع والعشرين » من النمط الرابع » من « الإشارات » ص ٤٨٢ :

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أشرف وأوثق ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود]

ويعرض الطوسى فى شرحه لهذا النص ، إلى تلخيص جملة من المسالك التى اتخذت طريقاً لإثبات الإله ، فيقول :

[المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر فى أحوال الخليقة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع

اتصال المحركات لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على مبدأ أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب .

ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه ، واحداً بعد واحد]

فهـذا الطريق الأخير هو طريق ابن سينا ، وهو ما نحاول عرضه فى هذا المقام .

وواضح أن قول « الطوسى » [ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته] هو بيت القصيد فى الموضوع ؛ لأن المنكرين لوجود الإله يعترفون بوجود المادة ، ولا مناص من القول بأنها غنية بذاتها ، ومعنى ذلك أنها واجبة

فإذا صح لابن سينا ، أن ما يكون واجباً بذاته ، لابد له من صفات ليست متوفرة للمادة ، أمكن أن يكون إفضاء الدليل ، أو بعض مراحله إلى واجب وجود ، خطوة موفقة فى طريق إثبات وجود الإله .

أما إذا لم يصح ذلك ، كان هذا المسلك غير سديد وسيتبين ذلك .

* * *

ونعود الآن إلى ما سبق أن وعدنا به من النظر فى قول ابن سينا [ولنـ
هذا بيانا] .

إن السر فى هـذه الحاجة أن قول ابن سينا إذا كانت أحاد السلسلة كل

ممكنة ، فتكون الجملة المؤلفة منها ممكنة ، فتكون محتاجة إلى شىء خارج عنها عنحها الوجود ، كلام غير بين ، لأن النتيجة منقطعة الصلة عن المقدمات .

لأن موجد هذه الجملة ـ التى ليست سوى مجموع آحادها ـ هو نفسه من أوجد هذه الآحاد الممكنة ، والمفروض أن هذه الآحاد المتسلسلة قد صدر لاحقها عن سابقها .

وإذن فدعوى أن المجموع ممكن ، فيجب بعلة خارجة عنه ، دعوى لم تقم على أساس ، لأن علة المجموع الذى ليس سوى الآحاد ، ليس سوى مجموع علل الآحاد ، ومجموع علل الآحاد هو نفس هذه الآحاد ؛ لأن المفروض أن علة كل واحد منها ، هو الواحد السابق عليه ، وهكذا ، وهكذا إلى مالا نهاية .

فمحاولة العثور على علة للمجموع — بحجة أن المجموع هو نفسه ممكن لأنه مؤلف من الوحدات الممكنة ، والمجموع كمجموع مغاير لكل فرد فرد من آحاده ، فعلته غير علة كل فرد — محاولة لا تفضى إلى أكثر من أن المجموع معلول لمجموع علل الآحاد ، ومجموع علل الآحاد ، هو نفس الآحاد ما عدا الأخير منها لأن كل واحد من السلسلة معلول لسابقه وعلة للاحقه ، ما عدا الأخير فهو معلول وليس بعلة .

وليس هناك أول حتى يقال : إنه علة وليس بمعلول ؛ لأن المفروض أن السلسلة لا أول لها ؛ إذ ما من واحد إلا وقبله واحد ، إذ ذلك هو شأن التسلسل .

فلم يتأد الأمر بنا إذن إلى وجود علة للجملة ، خارجة عنها وعن آحادها

كما زعم ابن سينا حين قال :

[فتكون ـ أى الجملة ـ غير واجبة أيضاً ـ أى كما أن كل واحد منها غير واجب ـ وتجب بغيرها]

ولذلك عقب بقوله : [ولنزد هذا بيانًا]

وقد جاء هذا البيان كما يلى ، قال :

[كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها .

وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ؟ وإنما تجب بآحادها .

وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ؛ فإن تلك الجملة والكل شىء واحد .

وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب الجملة به .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إذ كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها . وهو الباقى]

ولقد وضع ابن سينا بقوله :

[كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها]

إصبعه على نقطة الضعف فى كلامه السابق الذى ختمه بقوله :

[ولنزد هذا بيانًا]

لأن كلامه السابق أفضى — كما بيّنا — إلى حاجة الجملة إلى علة فحسب ، أما أن هذه العلة هى غير الآحاد ، فذلك ما لم يستطع ابن سينا الوصول إليه ، فجاء هنا محدداً كل التحديد ، ولننظر الآن فى ضوء هذا التحديد ، هل وصل ابن سينا إلى مبتغاه ؟

وفى قوله ابن سينا [فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها] دعويان .

الأولى : أن الجملة المؤلفة من آحاد كل واحد منها معلول تحتاج إلى علة .

الثانية : أن علة هذه الجملة خارجة عن آحادها ، والموجود الخارج عن أحاد الممكنات واجب .

أما النقطة الأولى : فنوافق ابن سينا عليها ، وقد جاء فى كلامه السابق ما يشير إلى صحتهاوذلك حيث يقول: [والجملةمتعلقة بها] فالجملة المؤلفة من آحاد ممكنة ، لا يعقل أن تكون غنية غنى مطلقاً فهى محتاجة على الأقل لآحادها ، وكل واحد من الآحاد غيرها .

ويزيد ابن سينا هذه النقطة وضوحاً حين يقول فى النص الذى معنا .

[إنها — أى الجملة ـ إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها]

أى كيف يتأتى القول بوجوبها ، والحال أن آحادها الممكنة دخلا فى وجودها .

أما النقطة الثانية : وهى أن علة الجملة المؤلفة من آحاد ممكنة ، خارجة

عن آحادها . فيثبتها ابن سينا عن طريق السبر والتقسيم ، فيفترض :

أولا : أن علتها هى الآحاد بأسرها .

وثانياً : أن علتها هى بعض الآحاد .

ثم يبطل هذين الفرضين ، ويخلص بعد ذلك إلى أنه ما دامت الجملة المؤلفة من آحاد ممكنة معلولة وغير واجبة ،

وعلتها لا يمكن أن تكون هى الآحاد بأسرها .

ولا يمكن أن تكون هى بعض الآحاد .

فيتعين أن تكون علتها خارجة عنها وعن آحادها ، وذلك لا يكون إلا الواجب ، وهو المطلوب لابن سينا .

ويعلل ابن سينا بطلان الفرض الأول القائل : [إن علتها هى الآحاد بأسرها] بقوله : إنه لو كانت علتها هى الآحاد بأسرها ، لكانت علتها هى نفسها ، والشىء لا يكون علة نفسه .

ودعنا نسلم لابن سينا بطلان هذا الفرض ، ولا نقول : إن دعوى بطلان هـذا الفرض أشبه ما تكون بالمصادرة على المطلوب ؛ فإن الدعوى أن هناك مادة قديمة لها الوجود من ذاتها ، تتشكل وتتصور منها أشياء يأتى بعضها فى إثر بعض ، على أن يكون كل واحد من السابق معداً للاحق ، فدعوى أن جملة هذه الأشياء المتسلسلة ممكنة وهى بحاجة إلى علة خارجة عنها وعن أصل مادتها ، هو مناقضة للدعوى لا لدليلها .

أقول : دعنا من هذا ، لننتقل إلى الفرض الثانى القائل :

[وإما أن تكون علتها هى بعض الآحاد]

ويبطل ابن سينا هذا الفرض بقوله :

[وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك منه] .

وما رأى ابن سينا فى أن هنالك بعض الآحاد يصلح أن يكون علة ، ولا يمكن دفعه بما يدفع به ابن سينا .

ذلك البعض هو مجموع السلسلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها من جهة الحاضر لا من جهة الماضى ؛ لأنه لا آخر للسلسلة من جهة الماضى . وإنما أخرجنا الحلقة الأخيرة ؛ لأنها معلولة لما قبلها ، وليست علة لشىء بعدها إذ المفروض أن شيئاً بعدها لم يوجد بعد . فهى داخلة فى المجموع الذى هو معلول ، ولا تدخل فى المجموع الذى هو علة .

وعلى هذا نقول : السلسلة كلها معلولة ، وممكنة .

والسلسلة كلها ما عدا الحلقة الآخيرة علتها .

ولا يرد على هذا الفرض قول ابن سينا [وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ؛ إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك منه] لا يرد هذا القول ؛ لأنه إنما يرد ، حين نختار للعلية بعضاً من السلسلة مسبوقا ببعض آخر ، لأنه حينئذ يصح أن يقال : إن البعض السابق أولى بالعلية من المسبوق ؛ لأن هذا البعض السابق هو نفس علة هذا البعض المسبوق ؛ فكيف يقال :

إن البعض المسبوق علة ، ولا يقال لسابقه وعلته : إنه العلة .

ونحن لم نختر بعضاً يكون قبله بعض آخر ؛ لأننا أخذنا كل السلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها ،علة، وأخذنا كل السلسلة ، بما فيها الحلقة الأخيرة، معلولا.

فماذا يصنع ابن سيناء ؟ لا شيء إلا أن ينقطع دون الوصول إلى قوله الأخير الذى اعتبره نتيجة وهو قوله : [وإما أن يقتضى علة خارجة عن آحادها ، وهو الباقى] .

فما دام بعض الفروض السابقة لم يتم بطلانه ، فلا يتعين الفرض الأخير، للقبول.

* * *

هذا نمط من أنماط التفكير القديم ، ولعله كان رائجاً ونافعاً ، فى الماضى ، أما الآن ، فقد تغير الوضع عن ذى قبل ، تغيرت أساليب الناس فى الفهم وغير الفهم ، ولم يعد يرضيهم ما كان يرضى الناس قبلهم .

إن الناس كان لهم فى الماضى فضل ثقة فى شئون العقيدة فكان أى كلام يقال فى تأييدها يرضيهم ، حتى لقد كانوا يستوحون الدين معرفة بعض شئون الكون ، وكانوا يغمضون أعينهم عما فى الكون ويسألون المشتغلين بالعلوم النظرية عن محتوياته ، وكان أرباب العلوم النظرية يقنعهم أن يتبينوا تلازماً فكرياً بين قضية وقضية، ليؤكدوا أن الواقع الخارجى صورة مما تقرره القضية اللازمة ما دامت القضية الملزومة تجد ما يؤيدها من رأى، أو تجربة محدودة، تقوم على وسائل غير تامة .

أما الآن فقد فتح الناس أعينهم على الكون ذاته وغدوا على ولوج فى

فضائه المترامى قادرين ، وتحدثوا عن أشياء قالوا : إنهم شاهدوها هنالك ، ناقضوا بها كثيراً مما كان يعلم الناس من قبل . فلم يعد فى هذه الحال التى تمرد الناس فيها على القديم ، وتملكتهم شبه نشوة المنتصر ، من المفيد أن يظل رجال العقيدة ، قانعين بترديد أقوال كان لها فى الماضى قداستها ، إنه لا بد لهم أن ينزلوا إلى الميدان ، وأن يعرفوا الوسائل المستعملة فيه ، والأهداف التى تستعمل فيها هذه الوسائل ، وأن يفيدوا ويستفيدوا وأن يأخذوا ويعطوا ، وأن يلائموا بين طرائق تفكيرهم ، وطرائق تفكير الناس ، وليكن لهم فى سلفهم أسوة ، فلست أظن أن الأئمة المجتهدين الذين وضعوا لاستنباط الأحكام الفقهية طريقاً ومنهجاً ، سموه « أصول الفقه » وجعلوا الفقه أبواباً ومسائل وقضايا ، بجانبها أدلتها من الكتاب تارة ، ومن السنة تارة أخرى ، ومن الإجماع ثالثة ، ومن القياس رابعة ، ووضعوا للأحاديث علماً خاصاً سموه المصطلح ، وصنفوها وجعلوها أبواباً ، ومراتب منها الصحيح ومنها الحسن إلى آخر ما جاء عنهم فى هذا الشأن من اصطلاحات .

ووضعوا تفاسير للقرآن ، وعلوماً بينوا فيها معانيه الغامضة ، وترتيب آياته ، وناسخها ومنسوخها إلى آخره ، ووضعوا علم الكلام الإسلامى ، وضّحوا فيه عقيدة الإسلام مع أن الحال فى عهد الصحابة لم يكن فيه شىء من ذلك كله .

أقول : لست أظن أن علماء المسلمين قد وضعوا ذلك كله ، تحت تأثير شهوة عقلية محضة ، بل لا بد أن تكون هناك دواع خارجية من ظروف الجماعة

التى عاشوا بينها ، استدعت أن يقوموا بهذه المحاولات التى انتهت بهذا الصرح الشامخ من العلوم الإسلامية التى عمرت بها المكتبات فى أنحاء العالم قديماً ، وما زالت تعمر بها حتى عصرنا الراهن .

فإذا تغيرت ظروف المجتمع ، وأصبحت الحال تستدعى نشاطاً جديداً يكون من آثاره ثروة علمية جديدة، تقضيها حاجات المجتمع والناس، ويظهر من خلالها ضوء الإسلام اللامع ، ليصح لنا ما ندعيه ، من أن مبادئ الإسلام صالحة لكل زمان ومكان ، فلماذا نلوذ بالكسل ، ونغطى كسلنا هذا بدعوى أن فى عمل العلماء السابقين غناء ، مع أن العلماء السابقين أنفسهم لو كانوا بين أظهرنا الآن ، لما رضوا أن يقتصروا على بضاعة تجاسر الناس على القدح فيها والنيل منها فلا أقل من أن يعاد عرض هذه البضاعة فى أسلوب جديد ، ولا داعى لأن نبرر رضانا بوضعنا القائم بأشياء لا تبرره .

ومما يقال فى هذا المقام أن حماة العقيدة الإسلامية لا يعرفون اللغات الأجنبية ولا بد لهم لكى ينزلوا إلى الميدان مسلحين أن يعرفوا هذه اللغات الأجنبية ليطلعوا من خلالها على ما جد من علم ومعرفة .

ولا شك عندى أن هذا ليس علاجاً للموقف ، بل تعقيد له ؛ ذلك أن هناك كتباً باللغة العربية عالجت كثيراً من المسائل التى لها صلة وثيقة بالعقيدة الإسلامية وعلومها ، فلماذا لم يقرأها أولئك الذين يزعمون أن الجهل باللغات الأجنبية هو العقبة الوحيدة أمامهم . إن الكتب التالية :

١ — المنطق الوضعى
٢ — نحو فلسفة علمية
٣ — خرافة الميتافيزيقا
} للدكتور زكى نجيب محمود

تعالج مسائل هى من أخطرها القضايا التى يهم رجال العقيدة الإسلامية أن يطلعوا عليها ، فهل فعلوا ؛ مع أنها باللغة العربية ؟

فإذا لم يقرؤا هذه الكتب . والكثير من نظائرها مكتوب باللغة العربية ، كان ادعاء أن الجهل باللغات الأجنبية ، هو العقبة الكؤود فى طريقهم ليس إلا وسيلة فقط لإدخال اللغات الأجنبية فى معاهدهم .

وما دامت الحاجة غير داعية إلى تعلم جميعهم هذه اللغات ، كانت هذه اللغات ليست سوى مزاحم جديد يزيد من الضعف العام بالعلوم الأصيلة من لغة عربية ، وفقه وتفسير وحديث وتاريخ إسلامى وهكذا من العلوم الأساسية .

إن الضعف فى هذه العلوم هو الداء الأصيل فيما يعانيه حماة الدين من عجز عن مسايرة روح العصر ؛ فإنه لو كانت هذه العلوم مفهومة لهم فهماً دقيقاً ، لكان التصرف فيها ميسوراً ، ولكان النقص الذى يحول دون مسايرتها لروح العصر ـ مدركاً معروفاً ، ولكان استكماله ممكناً ؛ فإن الذى يعرف لعبة ما معرفة جيدة ، إذا ما وجه إليه نقد بخصوص بعض حركاتها ، أمكنه أن يصحح موقفه منه بسهولة ، أما الذى لا يتقن هذه اللعبة إذا وجه إليه نفس النقد ، كان جهله بمعظم حركاتها عائقاً له عن تصحيح موقفه بخصوص ذلك

النقد الذى لا يتيسر تصحيحه إلا للعارف .

فإذا ما أدخلت فى مناهجهم علوم أخرى كاللغات الأجنبية التى ليست بضرورية لهم جميعاً —لأن كثيراً من الكتب العربية تحتوى من المعلومات التى يراد تعلم اللغات الأجنبية للاطلاع عليها ، الشىء الكثيرَ ؛ ولأن الذين سيقومون بالتوفيق بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، ليسوا جميع الأفراد بل طائفة قليلة منهم — كانت عاملا من عوامل تمكين الداء الأصيل الذى هو الضعف العام فى مواد الدين واللغة العربية .

واضرب للقارئ مثلا يعرف منه مبلغ الضعف فى العلوم الأصيلة ، إن معلومات الطالب الذى يمتحن فى الشهادة العالية قد تدلت إلى حد أن أصبح يعرب هذه العبارة التالية [العالم ما سوى الله من الموجودات] هكذا : [سوى] فعل من أخوات كان ولفظ [الله] بالرفع اسمها، و [من الموجودات] خبرها .

إن هذه ليست حال فرد واحد من الطلاب ـ ولو صح أنها حال فرد واحد، لما كان هناك ما يبرر وصول مثل هذا الطالب إلى الشهادة العالية — ولكنها حال الجمهرة منهم ، ولو لم يكن ذلك حال الجمهرة ، ولم يكن لمثل هذا الطالب نظراء كثيرون ، لما أمكن لمثله أن يعيش بين طلاب يبعد بينه وبينهم الفرق ، ولكنه عاش ووصل إلى آخر الشوط ، ومن يدرى فلعله نجح وحصل على الشهادة العالية .

فبالله عليك قارن هذا المستوى بطالب العالمية قديماً ، لا ، ليس هكذا

ينبغى أن يقال ، وإنما ينبغى أن يقال : قارن هذا الطالب بطالب السنة الأولى الابتدائية قديماً ، ذلك الطالب الذى كان يحضر كتاب الكفراوى ، إن الفرق بينهما فرق ما بين طالب ومدرس. فطالب العالمية حديثاً هو بمنزلة التلميذ من طالب الكفراوى قديماً .

فانظر إلى أى حد انحط المستوى فى علوم اللغة .

والحال فى اللغة العربية مثال للحال فى العلوم الأخرى،علوم التوحيد والمنطق والتفسير والحديث والفقه ، وما إليها ، ولا يمكن إلا أن يكون الحال فى العلوم كلها متقارباً ؛ إذ لا يعقل أن يكون الطالب بارعاً فى المنطق والتوحيد ، أو فى التفسير والحديث ، وفى جميع العلوم ثم ينزل مستواه فى اللغة العربية وحدها حتى يقول [سوى] فعل من أخوات كان ولفظ الجلالة اسمها ، و [من الموجودات] خبرها .

فلا بد أن يكون الضعف عاما فى جميع العلوم ، فإدخال لغة واحدة أو عدة لغات أجنبية ، لن يكون له من أثر سوى زيادة الضعف فى هذه العلوم ؛ ثم إن هذه اللغة ليست مطلوبة إلا بقدر الحاجة إلى مبعوثين فى الخارج يبشرون بدعوة الإسلام فى بلاد لا تعرف العربية، وهذه الحاجة تقدر بما يقل عن واحد فى المائة ، فلماذا يفرض على تسعة وتسعين فى المائة لغة لا حاجة لهم بها ، وهى مع ذلك عبء جديد عليهم يزيد من ضعفهم فى العلوم الأساسية .

هذا هو رأينا نعلنه بصراحة ، وفاء بواجب النصيحة الواجبة ، والله يتولانا جميعاً بعونه ورعايته .

وجود الله

إن وجود الله أوضح من وجود الشمس؛ إن إيمانى به كإيمانى بوجود نفسى، وإن القول بأن المادة التى لا حياة فيها ولا شعور لها، هى مصدر كل مافى الكون من حياة وأحياء، ودقة وإحكام وإتقان، لأشد سخفاً من القول بأن هذا الطفل الرضيع هو والد هذا الرجل الكبير.

إن الوقوف عند التجربة وإنكار ما عداها من وسائل المعرفة، نكسة فى تاريخ الإنسانية وتأخر ورجعية. إنه يمثل دور الطفولة فى مراحل تطور البشرية، ألا ترى أن كل شىء فى نظر الطفل هو مادة، ولا وجود عنده إلا لما هو مادى.

ثم إذا كانت التجربة هى العلم عن طريق الحواس، فبماذا علمنا أن الكل أعظم من الجزء؟ قد يقال: عن طريق التجربة؛ لأننا رأينا أن البيت أعظم من الأجزاء المكونة له، ورأينا أن الكتاب أعظم من كل ورقة على حدة من الأوراق المكونة له وهكذا.

ولكن: هل الحكم بأن الجزء أعظم من الكل، والحكم بأن الحديد يتمدد بالحرارة، سواء فى الدرجة فلا تفاوت بينهما بقوة ولا بضعف.

نعم أن من أجرى تجربة النار والحديد، وشاهد الحديد يتمدد بالحرارة لا بد أن يحكم أن الحديد يتمدد بالحرارة، ولكن هل يجد فى نفسه مبررات كافية للحكم بأن الحديد لابد أن يتمدد بالحرارة، ولا يمكن أن يكون الحديد

إلا كذلك، مثل ما يقول: الكل أعظم من الجزء، ولا يمكن إلا أن يكون الكل أعظم من الجزء؟

إن من يقول: الكل أعظم من الجزء، ليس فى حاجة إلى أن يقول: إن التجربة دلت على ذلك. ولكن من يقول: الحديد يتمدد بالحرارة، لابد أن يقول: إن التجربة دلت على ذلك.

وإذن فهنالك أحكام نصدرها جازمين، ولا نجدنا بحاجة إلى أن نقول إن التجربة دلت عليها، وهنالك أحكام أخرى لا بد لإصدارها من الاحتماء بالتجربة التى كانت مصدرها.

وبخصوص الحكم الأول نستطيع أن تقول: ولا يمكن فى حال من الأحوال أن يكون الكل إلا أعظم من الجزء.

وبخصوص الحكم الثانى، لا نستطيع أن نقول: ولا يمكن فى حال من الأحوال إلا أن يتمدد الحديد بالحرارة.

كذلك إذا كنا قد رأينا فى بلادنا أن الأطفال التى تولد إنما تنتج من أب وأم.

فإذا عممنا هذا الحكم على الأطفال التى تولد فى أمريكا دون أن نرى كيف تنتج الأطفال هناك، هل تكون التجربة هى وسيلة ذلك التعميم فى الحكم؟ أم التجربة تعطى حكماً جزئياً فقط، أى تكشف عن وصف قائم فى المادة التى تجرى عليها التجربة؟ والتعميم يأتى من قوة أخرى غير الحواس التى أجريت التجربة بمباشرتها؟

لا سبيل إلى القول بأن الحكم العام يستفاد من الحس المباشر . ولو كان الحكم العام يستفاد من الحس المباشر ، لما استعملت كلمة [إذن] فى الأحكام الحسية قط .

لأن مفاد كلمة [إذن] نقلة من شيء حاضر، إلى شيء غير حاضر ؛ إننا إذا وضعنا قطعة من الحديد فى النار ، فتمددت ، كان الحكم الذى أدركه الحس هو أن هذه القطعة من الحديد تمددت بالحرارة ، ولكن إذا قلنا : إذن كل الحديد يتمدد بالحرارة لم يكن مفاد هذا القول . أننا أدركنا بالحس أن كل الحديد يتمدد بالحرارة ، ولكن مفاده أننا بعد أن أجرينا التجربة على قطعة خاصة من الحديد مثلا قسنا غيرها عليها ، وقررنا أن حكم غير هذه القطعة حكمها .

فكلمة [إذن] انتقال من الوضع الجزئى الذى دخل فى نطاق التجربة ، إلى وضع كلى عام يشمل كل أجزاء الحديد الأخرى التى لم تجر عليها التجربة .

وإذن فى الإنسان قوة غير هذه الحواس الظاهرة ، التى تجرى التجارب المادية تحت ملاحظتها .

فبهدى هذه القوة التى هى أقوى من الحس ومشرفة عليه وموجهة له ، علمنا أن هذا العالم الملىء بالعجائب والأسرار له صانع ، ولا يدخل فى حساب هذه القوة أن هذه العجائب والأسرار ، هى من صنع ما لا سبيل له إلى أن يصنع ؛ إذ كيف تصنع المادة الميتة فاقدة الشعور ، هذه البدائع والغرائب والعجائب .

وإنى لسائل أصحاب التجربة بهذا السؤال :هل لو وضعنا فى علبة من الخشب مثلا مجموعة كبيرة من الحروف المعدنية التى تستعمل فى الطباعة ، تكفى لتكوين فقرة تامة من الكلام المحكم الرصين ، تصور حادثة وقعت تصويراً صحيحاً —وضعاً مشوشاً غير مرتب، ثم هززنا العلبة هزًّا قويًّا يحرك جميع ما فيها من حروف وهى محكمة الغلق ، ثم فتحنا العلبة ـ أيمكن أن تتضام الحروف المناسبة بعضها إلى بعض حتى تكون كلمات ، ثم الكلمات المناسبة بعضها إلى بعض حتى تكون جملا صحيحة ، ثم الجمل بعضها إلى بعض حتى تكون الفقرة المطلوبة ؟ هل يجوز ذلك ؟ فإذا جوزوا حدوثه مرة ، هل يجوزون حدوثه ثانية ؟ وإذا جوزوا حدوثه ثانية ، هل يجوزون حدوثه ثالثة ورابعة وخامسة وعشرات ومئات وآلاف وملايين المرات ؟

بحيث تصبح المصادفة البحتة سبباً لهذا العمل الدقيق المحكم ؟ أظنهم لا يكابرون فيقولون: إن المصادفة البحتة تكفى لأن تصنع ذلك، ملايين المرات ولو بلغ بهم العناد والمكابرة حدًّا يقولوا معه بجواز ذلك، لسألناهم مرة أخرى أليس تكوين الإنسان أعجب من تكوين الفقرة المشار إليها سابقاً. أليس تكوين أجهزة الإنسان الدقيقة التى حير العلماء قروناً عديدة كشف أسرارها، أعجب من تكوين جمل هذه الفقرة ؟ أليس تكوين جهاز التنفس أعظم من تكوين جملة من هذه الفقرة ؟ وجهاز الدورة الدموية أعظم من جملة أخرى ، وجهاز السمع أعظم من جملة غيرها ، وجهاز البصر أعظم من جملة كذلك ، وهكذا وهكذا من الأجهزة الدقيقة التى لا سبيل إلى تصور أدق منها ، وربما

زاد عددها عن عدد جمل الفقرة المشار إليها ؟

فالإنسان الواحد ، إذن ، أعجب تكوينا ، وأغرب خلقاً ، من تكوين وخلق الفقرة المشار إليها ، بل إن غير الإنسان ، من الحيوانات الكثيرة التى نعلمها والتى لا نعلمها . يشارك الإنسان فى دقة الصنع وغرابة التكوين .

فانظر إذن كم عدد أفراد الإنسان فى جميع البلدان، وفى جميع الأعصار، وكم عدد الحيوانات كذلك، فإذا كان كل واحد منها أعجب من تكوين الفقرة المشار إليها، فكم يكون بعيدا و بعيدا جدا، أن يحصل كل ذلك نتيجة المصادفة البحتة ؟

وإلى هذه النشأة البديعة العجيبة، نشأة الإنسان والحيوان والنبات من المادة الميتة التى لا حياة فيها ولا شعور يشير الكتاب الكريم بقوله [يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ]

وإذا انتقلنا من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر ، إذا انتقلنا إلى الشمس والقمر والأرض مثلا وجدنا بينها من تناسب فى الحركة والقرب والبعد ، ما ينشأ عنه الضوء والحرارة فى الأرض بالقدر اللازم للأحياء على ظهرها ، فليل ونهار ، فى الأول سكون وراحة ، وفى الآخر يقظة وعمل ، [أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا] [وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] يقدرهما جل شأنه بما يتناسب مع قدرة الإنسان، فالانسان لا يقدر أن ينام دائماً ، ولا أن يعمل دائماً، فكان له وقتان وقت راحة ، ووقت عمل ، [قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ؟. وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا

مِنْ فَضْلِهِ](١)

ضوء وحرارة ، وحر ، وبرد ، ومطر وجفاف ، وماء ويابسة ووديان ، وجبال ، وأنهار . ونبات وحيوان ، وإنسان ، [وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ](٢)

أنظر كيف تتحرك الأرض حول نفسها من الشرق إلى الغرب ، لينشأ من ذلك الليل والنهار ، ثم كيف تتحرك على محور مائل ، لينشأ من ذلك اختلاف الليل والنهار طولاً وقصراً ، ثم كيف تتحرك حول الشمس لتنشأ الفصول المختلفة ؟ ثم كيف يتحرك القمر بحيث تنشأ الشهور القمرية ، وبحيث يضىء لنا الليل ؟ ثم كيف تتحرك الشمس والقمر والأرض كلها ، مع حفظ التناسب القائم بينها فى الفضاء الفسيح ، بحيث لا يعلم أحد من أين تبدأ مسيرها ، ولا أين تتجه .

[وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ . وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ . وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ، وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ . وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ](٣)

(١) سورة القصص آيات [٧١] ، [٧٢]　　(٢) الرعد .
(٣) سورة يسن آيات [٢٧] [٢٨] [٢٩]

[إنَّ فِى اختلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ ، وما خلقَ اللهُ فِى السَّموَاتِ والأرضِ لآياتٍ لقومٍ يتَّقونَ (١)]

[إنَّ فِى خلقِ السَّموَاتِ والأرضِ واختلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ ، والفُلكِ الَّتى تجرى فِى البحرِ بما ينفعُ النَّاسَ ، وما أنزلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِن ماءٍ فأحيا بهِ الأرضَ بعدَ موتِها ، وبثَّ فيها مِن كلِّ دابَّةٍ وتصريفِ الرِّياحِ ، والسَّحابِ المُسخَّرِ بينَ السَّماءِ والأرضِ لآياتٍ لقومٍ يعقلونَ] (٢)

[وما خلقنا السَّماءَ والأرضَ وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلاَّ بالحقِّ] (٣)

[إنَّ فِى خلقِ السَّموَاتِ والأرضِ واختلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ لآياتٍ لأُولى الألبابِ الَّذينَ يذكرونَ اللهَ قياماً وقعوداً وعلى جنوبِهم ، ويتفكَّرونَ فِى خلقِ السَّموَاتِ والأرضِ ، ربَّنا ما خلقتَ هذا باطلاً سبحانكَ فقِنا عذابَ النَّارِ . ربَّنا إنَّكَ مَن تُدخلِ النَّارَ فقد أخزيتَهُ . وما للظَّالمينَ مِن أنصارٍ . ربَّنا إنَّنا سمعنا منادياً يُنادى للإيمانِ أن آمنوا بربِّكم فآمنَّا . ربَّنا فاغفر لنا ذنوبَنا وكفِّر عنَّا سيِّئاتِنا وتوفَّنا معَ الأبرارِ . ربَّنا وآتنا ما وعدتَنا على رُسُلِكَ ولا تُخزنا يومَ القيامةِ إنَّكَ لا تُخلفُ الميعادَ . فاستجابَ لهم ربُّهم أنِّى لا أُضيعُ عملَ عاملٍ منكم مِن ذكرٍ أو أُنثى بعضُكم مِن بعضٍ . فالَّذينَ هاجروا وأُخرجوا مِن ديارِهم وأُوذوا فِى سبيلى وقاتلوا وقُتلوا لأُكفِّرنَّ عنهم سيِّئاتِهم ،

(١) سورة يونس آية [٦]   [٢] البقرة آية [١٦٤]
(٣) الأنبياء آية [١٦]

ولأُدخلنَّهم جنَّاتٍ تجرى مِن تحتِها الأنهارُ ، ثواباً مِن عندِ اللهِ . واللهُ عندَهُ حُسنُ الثَّوابِ .

لا يغرَّنَّكَ تقلُّبُ الَّذينَ كفروا فِى البلادِ . متاعٌ قليلٌ ثمَّ مأواهم جهنَّمُ وبئسَ المهادُ .

لكنِ الَّذينَ اتَّقوا ربَّهم لهم جنَّاتٌ تجرى مِن تحتِها الأنهارُ خالدينَ فيها نُزُلاً مِن عندِ اللهِ وما عندَ اللهِ خيرٌ للأبرارِ] (١)

والشمس والقمر والأرض توابع أخرى من مجموعها يتكون ما يسمى بمجموعتنا الشمسية ، ثم إن هناك مجموعات شمسية أخرى ، يتكون من الكل ما يسمى مجرة .

نشرت صحيفة الجمهورية الصادرة فى ٣٠ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ تقول :

[اكتشاف نجوم أقدم من الشمس. عمر المجموعة الجديدة ٢٤ بليون سنة. إن هذه المجموعة تبعد عن الأرض بمسافات تتراوح بين ٣٠٠٠، ١٨٠٠٠ سنة ضوئية، وأنها تقع رغم ذلك داخل المجرة التى تعتبر مجموعتنا الشمسية جزءاً منها]

انظر ما تكونه المسافة التى تقدر بـ ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ، إنها مسافة تعجز قدرة الإنسان عن تصور مداها، ومع ذلك فهى ترتبط بنا وبمجموعتنا الشمسية بروابط بحيث يتكون منها كلها وحدة تسمى مجرة ، ثم هل هناك مجرات غير مجرتنا هذه ؟ إن كان العلم قد اكتشف مجرات أخرى ، فهل عرف مدى

(١) آل عمران الآيات ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨

ما تكونه المسافة بينها ؟ فإذا كانت أجزاء المجرة الواحدة يبعد بعضها عن بعض بما يساوى ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ، فما أبعد ما تكونه المسافة بين مجرة ومجرة ؟ وإذا لم يكن العلم قد اكتشف أن هناك مجرات أخرى، فليس ذلك دليلا على أنه ليس هناك مجرات أخرى؛ فإن المجموعة الجديدة التى اكتشفها العلماء ونشرت عنها الجمهورية بتاريخ ٣٠ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ ، لم تكن معلومة قديماً .

تصور سعة هذا العالم ، وعدد محتوياته ، وضخامة كل واحدة منها ، وما عسى يكون فى كل واحدة منها من مخلوقات [وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ] .

نشرت الجمهورية الصادرة فى ١٥ من رجب سنة ١٣٧٩ تقول :

[مخلوقات الفضاء بدأت الاتصال بالأرض . . . تلقى علماء الفلك فى مرصد « كافنديش » بالقرب من « كامبردج » إشارات من الفضاء لم يستطيعوا تفسيرها ، قال هؤلاء العلماء : إنهم لا يشكون فى وجود كائنات حية فى عالم الفضاء]

تصور كل ذلك ، وتصور النظام القائم بينها ، فى حركاتها وتجاذبها ، بحيث لم تتصادم ولم تتعارض ، ولم يعطل بعضها سير بعض ، أو يدمر بعضها بعضاً ، رغم أنها تسبح فى الفضاء ، كما يسبح السمك فى الماء ، فكان من الممكن جداً ، أن تتصادم وأن تتضارب .

أكل ذلك وليد الصدفة ؟ أيها الماديون ، إنكم لا تمثلون الإنسانية

المتحضرة بجمودكم على أسلوب واحد من أساليب المعرفة ، وإذا كان قصارى شأن تجربتكم أن تتنكر لما تقتضى به البداهة من أن هذا الكون العظيم القدر المحكم الصنع الدقيق الإبداع ، له صانع حى قادر عليم حكيم ، فهى بهذا التنكر تقيم الدليل على قصورها وقصوركم وضعفها وضعفكم .

* * *

ولقد مرت الإنسانية فى بعض عصورها بمثل ما ترون به من جمود فى الفكر ، وقصور فى التصور ، فلجأت إلى الأحجار تصنع منها أصناماً تعبدها أو إلى الحيوانات تقدسها وتضع جباهها على الأرض أمامها ، حين كانت فى حالة لا تسمح لها بالاعتراف بخالق للكون لا تراه ، وإذ كانت فى حالة لا تسمح لها إلا بالاعتراف بالمادة

أشكال القياس

هذه هى النقطة الرابعة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس والتى وعدنا سابقاً بدراستها . وهى : هل أشكال القياس أربعة ؟ أو هى ثلاثة فقط ؟ أعنى هل أرسطو واضع المنطق وواضع القياس بصفة خاصة ، جعل أشكال القياس ثلاثة فقط؟ أو جعلها أربعة واعترف بكل واحد منها ؟ أو جعلها أربعة وأهمل واحدا منها ؟

بكل واحد من هذه الأقوال قال فريق من الباحثين ، ولكل فريق أدلة ومبررات يبرر بها قوله . والتاريخ مادة تتسع عادة للخلاف وللأقوال المتضاربة

المتقابلة ، ولـكن ما دام كل قول يعتصم بمبررات تؤيده ، فهناك مجال لنظر العقل فى هذه المبررات .

وقد دخلتُ هذه المعركة عام ١٩٤٧ حين أخرجت كتاب الإشارات ، فقد عرضت فى تعليقاتى عليه إلى هذه المسألة ، ونظرت فى الأقوال التى قيلت ، وفى المبررات التى أيدت كل قول ، وقدوجدت بينها مجالا لقول جديد يقال ، وكان هذا القول ليس إلا استنباطاً من بعض عبارات عزاها أصحاب هذه الأقوال إلى أرسطو . وكان غريباً فى نظرى أن يروى بعض أصحاب هذه الأقوال عن أرسطو هذه العبارات مؤمنين بصدقها ، ثم يظل الخلاف بينهم قائماً على نطاق واسع يذكر فيه الرأى ونقيضه ، مع أن هذه العبارات تدل دلالة تبلغ حد الصراحة ، على وجهة نظر تـكاد تـكون محددة تحديدا لا يتسع لـكل هذا الخلاف .

وفى عام ١٩٥٩ ، وعلى وجه التحديد فى شهر ديسمبر من هـذا العام ، بينما أنا أحقق عبارة ابن سينا القائلة (١) :

[أما القسمة فتوجب أن يكون الحد الأوسط :

إما محمولا على الأصغر ، موضوعاً للأكبر .

وإما بعكس ذلك .

وإما محمولا عليهما جميعاً .

(١) الفصل الرابع من « النهج السابع » .

وإما موضوعاً لهما جميعاً .

لـكنه ، كما أن القسم الأول — ويسمونه الشكل الأول — قد وجد كاملا فاضلاً جداً ، تكون قياسيته ضرورية النتيجة ، بينة بنفسها ، لاتحتاج إلى حجة .

كذلك وجد الذى هو عكسه بعيداً عن الطبع ، يحتاج فى إبانة قياسية ما ينتج عنه ، إلى كلفة متضاعفة شاقة . ولا تكاد تسبق إلى الذهن والطبع قياسيته .

ووجد القسمان الباقيان ، وإن لم يكونا بيِّنى قياسية ما فيهما من الأقيسة ، قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلحظ لمية قياسيته عن قرب ، ولهذا صار لهما قبول ، ولعكس الأول إطراح]

تمهيداً لإخراجها فى ضمن المنطق ، مع شرح نصير الدين الطوسى الذى اقرؤ شرحه للمنطق لأول مرة بهذه المناسبة ، إذا بى أفاجأ بنصير الدين الطوسى يصرح تصريحاً بما استنبطته أنا فى عام ١٩٤٧ استنباطاً .

ولو كنت أعلم آنذاك أن نصير الدين الطوسى قد سبق إلى رأى حاسم فيما دار بينى وبين بعض الـكاتبين من خلاف ، لنقلت رأيه وأيدت نفسى به .

وتبدأ المسألة من قول بعض الـكتاب (١) .

[ويعتمد أرسطو هنا على الماصدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل ، وأكثر إيضاحاً لماهية القياس .

(١) الأستاذ يوسف كرم فى كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٨ ط أولى .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء ، قبل أن يكون إدراج شيء تحت شيء .

واعتبار الماصدق فى المقدمتين، يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط؛ ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر :

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل « جالينوس » من بعد فخرج له تصنيف جديد هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة .

على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده . ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » أضرباً تابعة للشكل الأول]

وقد راعنى من هذا القول أن يقال :

أولا : إن « أشكال القياس ثلاثة فقط » عند أرسطو

وثانياً : إن أرسطو « يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع »

راعنى ذلك لأن الجهل بالشكل الرابع ، مع معرفة أضربه ، كلام غير مفهوم؛ لأن أضرب الشكل ، هى الشكل ، فكيف تكون الأضرب معروفة، والشكل غير معروف .

وإلى جانب هذا القول الغريب، تجئ الدعوى الأخرى أن « ثاوفراسطس » جعل اضرب الشكل الرابع تابعة للشكل الأول .

فكيف تلحق أضربٌ بشكل لا تكون تلك الأضرب وليدة له ؟

فدعانى هذا الكلام إلى أن ألاحظ أن تعريف أرسطو للشكل الأول لم يجر على الطريقة التى جرى عليها تعريف المتأخرين له ، الذين يجعلون الأشكال أربعة ، ذلك أرسطو يقول فى النص الذى اقتبسته من الأستاذ « يوسف كرم »

[الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر

وإما أن يكون أكبر منهما

وإما أن يكون أصغر منهما]

ويجعل الأستاذ كرم القسم الأول ، هو الشكل الأول

و « الثانى « « الثانى

و « الثالث « « الثالث .

ولا شك أن قول أرسطو [الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر]

يشمل ما يسميه المتأخرون : « الشكل الأول » و « الشكل الرابع » .

فقلت : إذا صح ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » عن أرسطو ، فإنه لا شك فى أن أرسطو يكون قد عرف الشكل الرابع ، وجعل له هو والشكل الأول حقيقة تعريفية واحدة ، هى المذكورة فى القسم الأول ، فلا شك أنها

تشمل « الشكل الأول » و « الشكل الرابع » فى صورتيهما المعروفتين عند المتأخرين .

وفى هذا الاكتشاف، الذى أعتبر نفسى أول من نبه عليه، فى هذا الوقت ؛ إذ لم أكن قد اطلعت على « الطوسى » بعد ، ولم يذكر الطوسى أحدٌ ممن دخل معى فى مجال هذا النقاش .

أقول فى هذا الاكتشاف تفسير صحيح سليم للقول : بأن [أرسطو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة] والقول بأن [تلميذه « ثاوفراسطس » جعلها تابعة للشكل الأول]

فإن معرفة أرسطو لأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، لا يتأتى من دون معرفة الشكل الرابع نفسه .

وفى إدماجه فى الشكل الأول ، والاقتصار فى التمثيل على أضرب الشكل الأول ، ما يسوغ القول بأن أرسطو « يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع »

وفى سعة تعريف الشكل الأول سعة تتسع للشكل الرابع ، ما يسوغ لـ« ثاوفراسطس » أن يلحق الأضرب الخمسة الخاصة بالشكل الرابع بالشكل الأول ، الذى ذكرت حقيقته على لسان أرسطو شاملة لحقيقة الشكل الرابع .

إلى هذا التحقيق انتهيت عام ١٩٤٧ . ولم يحملنى سخط من خالفهم فى الرأى وقتذاك ـ ذلك السخط الذى لم يستطيعوا أن يبرروه بأية محاولة علمية ـ على أن أتزحزح عن موقفى قيد شعرة ؛ لذلك ما أعظم سعادتى الآن حين أجد « نصير الدين الطوسى » يؤيدنى فى هذا الرأى ، ويقف بجانبى

ضد من خالفونى فيه ، وما أظن أن مخالفتهم وقتذاك إلا مخالفة الحانق على من سبقه إلى رأى تخلف هو عن إدراكه ، لا مخالفة من يظن أنه مصيب ، وأن مخالفه مخطئ .

نعم ما أعظم سعادتى بقول « نصر الدين الطوسى » فى شرح الإشارة التى نقلناها سابقاً ما يأتى :

[المتقدمون قسموها — يعنى الأشكال — إلى ما يكون الأوسط :

محمولا فى إحدى المقدمتين ، موضوعاً فى الأخرى .

وإلى ما يكون موضوعاً فيهما .

وإلى ما يكون محمولا فيهما .

فأخرجت القسمة الأشكال الثلاثة .

ولم يعتبروا انقسام الأول إلى قسمين فلم تخرج الشكل ـ الرابع ـ قسميهم .

والمتأخرون . . . إلى آخره]

هكذا يصرح « نصير الدين الطوسى » تصريحاً واضحاً أن القسم الأول — وهو ما يكون الأوسط فيه « محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى » — ينقسم إلى قسمين أحدهما ، هو « الشكل الأول » والثانى هو « الشكل الرابع » وهو ما انتهيت إليه أنا فى عام ١٩٤٧ استنتاجاً .

نعم إن هناك فرقاً[1] بين العبارة التى استنبطت منها أنا أن « الشكل الرابع »

(١) فى عبارة الطوسى نظر إلى جعل أساس التقسيم هو مكان الأوسط . وفى عبارة الأستاذ كرم نظر إلى جعل أساس التقسيم هو رعاية الماصدق .

داخل فى تعريف « الشكل الأول »

وبين العبارة التى جعلها « نصير الدين الطوسى » شاملة للشكلين « الأول » و « الرابع »

فالعبارة التى استنبطت أنا منها ما استنبطت هى قول الأستاذ « يوسف كرم [الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر]

ولا شك أن التعميم فى قوله [أكبر من طرف ، وأصغر من آخر] تشمل الصورتين الآتيتين :

الأولى هى :

كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ∴ كل إنسان جسم .

فإن « الحيوان » الذى هو الحد الأوسط ، أكبر من « الإنسان » الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأصغر من « الجسم » الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين وهذه الصورة تمثل « الشكل الأول » .

والثانية هى :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان ∴ بعض الحيوان كاتب بالفعل .

فـ [الإنسان] الذى هو الحد الأوسط ، أصغر من [الحيوان] الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأكبر من [كاتب بالفعل] الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين . والعبارة التى جعلها « نصير الدين الطوسى » قابلة

للانقسام إلى قسمين هى قوله :

[إما يكون الأوسط محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى]

وكون الأوسط محمولا فى إحدى المقدمتين لا على التعيين ، وموضوعاً فى أخرى لا على التعيين يشمل نفس المثالين السابقين .

والنتيجة واحدة ، وهى أن القسم الأول الوارد عن أرسطو ـ سواء كان الوارد عنه هو العبارة التى رواها الأستاذ « يوسف كرم » أو العبارة التى رواها « نصير الدين الطوسى » ـ شامل لما يسمى عند المتأخرين « الشكل الأول » و « الشكل الثانى » .

ولقد احتطت للأمر حين قلت ـ فى التعليق على عبارة الأستاذ « يوسف كرم » وأنا أخرج « الإشارات » عام ١٩٤٩ ـ [إن صح ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » عن « أرسطو » من أن التقسيم الوارد عنه هو هكذا : الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر ... إلخ]

إذ قد تركت الباب مفتوحاً لما عسى يكشف عنه البحث من أن الذى ورد عن أرسطو هو شىء آخر غير ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » . وقد ظهر أن « نصير الدين الطوسى» عنده شىء آخر غير الذى عند الأستاذ « يوسف » .

ولكن من حسن الحظ أن النتيجة التى استنبطتها متأتية على كل من الروايتين .

وأرى أن أسوق هنا نص البحث الذى علقت به على طبعة سنة ١٩٤٩

لأنه يشتمل على عرض جيد للموضوع من نواح مختلفة ، وأن أعقب بنص للدكتور « زكى نجيب محمود » لأن فيه أمرين ، أحب أن أنبه إلى كل منهما :

أحدهما : أنه تساهل فى أمر ما كان ينبغى له أن يتساهل فيه .

وثانيهما : أنه قدّم لنا جداً يمكن أن ينتفع به .

نص البحث الذى علقت به على طبعة سنة ١٩٤٩

هكذا ينظر « الشيخ » لـ « الشكل الرابع » وقد طرحه بالفعل فوضع بحثاً خاصاً لـ « الشكل الأول » وآخر لـ « الشكل الثانى » وثالثاً لـ « الشكل الثالث » وألغى اعتبار « الشكل الرابع » نهائياً .

وقد نحا هذا النحو « صاحب البصائر النصيرية » حيث يقول ص ٨٠ :

[وهيأة القياس ، من نسبة الأوسط إلى الطرفين ، تسمى « شكلا » .

وهذه النسبة بالقسمة الصحيحة على أربعة أنحاء :

فإن الأوسط إما أن يكون محمولا على الأصغر ، موضوعاً للأكبر ، ويسمى « الشكل الأول » .

وإما أن يكون موضوعاً للأصغر محمولا على الأكبر .

أما محمولا عليهما جميعاً .

أو موضوعاً لهما جميعاً .

لكن القسم الثانى ، وإن أوجبته القسمة ، غير معتبر ؛ لأنه بعيد عن الطبع ، ويحتاج فى إبانة ما يلزم عنه ، إلى كلف فى النظر شاقة ، مع أنه مستغن عنه .

وأما الشكلان الآخران ، وإن لم يكن لزوم ما يلزم عنهما بيناً بذاته ، لكنه قريب من الطبع .

والفهم — بفتح الفاء ، وكسر الهاء — الذكى يتبين قياسيتهما قبل البيان بشىء آخر ، ويسبق ذهنه إلى ذلك الشىء المبين به عن قريب ؛ فلذلك لم يطرحا من درجة الاعتبار ، حسب اطراح ما هو عكس « الشكل الأول »

فإذن الأشكال الحملية المعتبرة ثلاثة] .

أما الغزالى فقد أهمله إهمالا تاماً ، ولم يشر حتى إلى أن القسمة تقتضيه ، وقد استغنى عنه لعظيم كلفته .

قال فى « معيار العلم » طبع الكردى سنة ١٣٢٩ ص ٧٩ ما يأتى :

[القسمة الثانية لهذا المقياس : باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين : وهذه الكيفية تسمى « شكلا »

والحد الأوسط إما أن يكون محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى[١] ، كما أوردناه من المثال ، فيسمى « شكلا أولا » .

---

(١) لست أدرى كيف فاتنى وقتذاك أن ألاحظ أن فى عبارة الغزالى عموماً يجعلها صالحة لشمول « الشكل الثانى » مع « الشكل الأول » .
فإن التعميم فى قوله (إحدى المقدمتين) وقوله (الأخرى) صادق بما يصاغ على هيأة كل إنسان حيوان . وكل حيوان جسم .

وإما أن يكون محمولا فى المقدمتين جميعاً ، ويسمى « الشكل الثانى »
وإما أن يكون موضوعاً فيهما ، ويسمى « الشكل الثالث »]

وعند ذلك بدأ يتكلم عن أحوال الشكل الأول .

ويلاحظ أن صنيع الغزالى فيه إهمال لـ « الشكل الرابع[1] » كأنه لا وجود له أصلا .

أما « الشيخ » و« صاحب البصائر النصيرية » فقد أشارا إليه ، غير أنهما ألغيا اعتباره ، لبعده عن الطبع ، ولكنهما لم يدلا على واضعه :

هل هو أرسطو ؟ أو غيره ؟

وبما يصاغ على هياة :
كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان
فإن الحد الأوسط فى الهيأة الأولى هو (الحيوان) وهو محمول فى إحدى المقدمتين (الصغرى) وموضوع فى الأخرى (الكبرى) .
كذلك الحد الأوسط فى الهيأة الثانية ، هو (إنسان) وهو محمول فى إحدى المقدمتين (الكبرى) وموضوع فى الأخرى (الصغرى) .
والهيأة الأولى تمثل « الشكل الأول »
والهيأة الثانية تمثل « الشكل الرابع »
فإذن تصوير الغزالى جاء فيه خلط « الشكل الرابع » بـ « الشكل الأول » رغم أنه صرح فى آخر الفقرة ، بأن ذلك هو « الشكل الأول » وحده .
فهل الغزالى جارى غيره من المتقدمين فى هذا التصوير ، ولكنه لم يتنبه إلى عمومه ، فظنه خاصاً بـ « الشكل الأول » كما فعل غيره من المحدثين مثل الأستاذ « يوسف كرم » ؟ ذلك محتمل ، وهو الأقرب .
أم هذا التصوير من صنع الغزالى قصد به قصره على « الشكل الأول » ولكن خانه التعبير ؟ ذلك أيضاً محتمل ، ولكنه بعيد .

(١) أى فيه إهمال لذكر اسمه ، وإلا فقد بان لنا أن ما صور به « الشكل الأول » شامل فى عمومه لـ « الشكل الرابع » أيضاً . انظر الهامش السابق .

أما الأستاذ « عبده خير الدين » فى كتابه « علم المنطق » الطبعة الأولى ، لسنة ١٩٣٠ ، فقد صرح بأن أرسطو لم يضعه ، وأنه من وضع علماء القرون الوسطى ، قال ص ١٦٦ :

فـ [« الشكل الرابع » هو ما كان الحد الأوسط فيه ، موضوعاً فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى .

وهذا الشكل لم يضعه « أرسطو » واضع علم المنطق ، ولكنه من وضع علماء القرون الوسطى .

ويعزوه « ابن رشد » إلى جالينوس » ولذا يسمى « الشكل الجالينى » وكثير من المناطقة لا يوافق على استعماله ؛ لأنه بعيد عن الطبع جداً] .

أما أستاذى ، الأستاذ الدكتور « محمد غلاب » أستاذ الفلسفة السابق بكلية أصول الدين ، فلا يرضى فى كتابه « الفلسفة الإغريقية » الجزء الثانى ص ٣٥ ، عن أن « أرسطو » لم يضع « الشكل الرابع » ولم يعرفه ، ويرى أن القول بأن « جالينوس هو الذى وضعه ، فرية كاذبة .

قال : [أما « الشكل الرابع » فلم يكن أرسطو يستعمله ، ولا يأبه له ، بل إن بعض العلماء الغربيين الذين لا يبالون أن يتعجلوا فى أحكامهم قرروا أن أرسطو لم يعرف « الشكل الرابع » وإنما هو من وضع « جالينوس » الطبيب الذى أتى بعد « ارسطو » بنحو خمسة قرون .

وقد تبع الأستاذ « أبو العلا عفيفى » هؤلاء المؤلفين الخاطئين فى زعمهم هذا ، فأثبت فى مذكراته فى المنطق أن « الشكل الرابع » ليس من وضع

« أرسطو » بل هو من وضع « جالينوس » .

ولا ريب أن هذا غير صحيح ، وإنما الصحيح أن « أرسطو » وضع « الشكل الرابع » وقال به، وعرف عيوبه ، كما عرف محاسنه ، ولكنه كان فى رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله فى التطبيق بعد أن نص على وجوده ، ومثل له فى كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلاً لا يدع مجالا للشك ، فى معرفته إياه .

وإليك هذا النص « ولكن إذا كان أحدهما — أى الحدود — موجباً ، والثانى مسلوباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ؛ فإنه يوجد دائماً قياس ، يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولا على الحد الأكبر

ومثال ذلك :

[ا] فى بعض [ب]

و[ب] ليس فى أى [حـ]

فتكون النتيجة :

ليس [ب] فى بعض [ا] . . »

وقد علق الأستاذ « سانت هلير » على هاتين الفقرتين بقوله :

« إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جاليان » « جالنيوى » والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو »

على أن أقل تأملة عاجلة فى هذه المشكلة تصل بصاحبها إلى نتيجة تكاد تكون بديهية ، وهى أن هذه الأشكال الأربعة تنتج من القسمة العقلية التى لا محيص عنها ، وهى أن الحد الأوسط :

إما أن يكون موضوعاً فى الصغرى محمولا فى الكبرى .

أو بالعكس .

وإما أن يكون موضوعاً فى كلتيهما .

أو محمولا فى كلتيهما

ولا يمكن غير ذلك .

فهل يتصور أن قسمة رباعية بسيطة ، كهذه القسمة تعزب عن عقلية منطقية محضة كعقلية « أرسطو» ؟

بقى بعد ذلك أن نبحث عن المنبع الأول الذى نشأت منه هذه الخرافة ، وهى عزو « الشكل الرابع « إلى جالينوس » .

يحدثنا الأستاذ « سانت هلير » أن المصدر الأول لهذه السقطة « هو ابن رشد » ، وهو فى هذا يقول :

« بل هو — أى « أرسطو » — لم ينس « الشكل الرابع » الذى نسب إلى « جاليان » بناء على شهادة ابن رشد» .

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، فى تحقيق هذه المشكلة ، وهى نشأة تلك الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مسايرة الأستاذ « سانت هلير » إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك] (١)

غير أن هذه القسمة التى يشير إليها « الشيخ » و « صاحب البصائر » ويرون أنها تجعل الأشكال أربعة ، والتى يراها أستاذى « الدكتور غلاب »

---

(١) انتهى النص المقتبس من كتاب « الفلسفة الإغريقية » لأستاذى الدكتور محمد غلاب »

بدهية الإدراك لا يمكن أن تخفى على عقل ناضج كعقل « أرسطو » والتى ترجع إلى موضع الحد الاوسط من الحدين الآخرين . لا يراها الأستاذ « يوسف كرم » هى الأساس لتصنيف الأشكال عند « أرسطو » بل الأساس عنده هو النظر إلى الحد الأوسط لا من حيث موضعه من الحدين الآخرين ، ولكن من حيث كميته العددية ـ أعنى الماصدق — ومقارنتها بالحدين الآخرين .

ويرى الاستاذ « يوسف كرم » أيضاً أن « جالينوس » هو الذى راعى موضع الحد الاوسط من كل من الحدين الآخرين ، فخرج له « أشكال» أربعة ، قال الاستاذ كرم فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية »(١)

[ويعتمد أرسطو هنا ـ يعنى فى بحث القياس ـ على الماصدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء ، قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء .

واعتبار الماصدق فى المقدمتين ، يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط ، ذلك أن الأوسط .

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من طرف .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

(١) ص ١٥٨ الطبعة الأولى

أما « الشكل الرابع » فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل « جالينوس » من بعد ، فخرج له تصنيف جديد ، هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة . على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ؛ إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده : ثم هو يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاو فراسطس » أضربا تابعة [للشكل الأول] .

هذا وإن لى على عبارة الأستاذ « كرم » ملحوظتين اثنتين :

الأولى : أن اعتبار أساس قسمة الأشكال هو الكمية العددية للحد الأوسط مقيسة إلى الكمية العددية للحدين الآخرين يجعل الأشكال أربعة ، لا ثلاثة :

وإليك البيان . إن قول « يوسف كرم »

[إما أن يكون الحد الأوسط ، أكبر من طرف ، وأصغر من طرف]

يشمل :

ا ـ « الشكل الأول » مثل قولنا :

كل إنسان حيوان . وكل حيوان جسم . ∴ كل إنسان جسم .

فإن « الحيوان » الذى هو الحد الأوسط أكبر من « الإنسان » الذى هو الحد الأصغر وأصغر من « الجسم » الذى هو الحد الأكبر .

ب — « الشكل الرابع » مثل قولنا :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان ∴ بعض الحيوان كاتب بالفعل

فـ « الإنسان » الذى هو الحد الأوسط أصغر من « الحيوان » الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأكبر من كاتب بالفعل الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين .

وإذن فلم يصلح اعتبار « الماصدق » أساساً لجعل الأشكال ثلاثة .

وعندى أنه يكون البحث أجدى لو فتش الباحثون عن النصوص الأصلية لواضع المنطق ، فإن وجدت نصوصاً صريحة تفيدُ أن « أرسطو » يراها ثلاثة ، يكون ذلك رأى « أرسطو » وعند ذلك فليبذل الباحثون قصارى جهدهم لتبرير ذلك عنده، وبيان أنه راعى الماصدق ، أو راعى غيره

الثانية : أن قول الأستاذ « كرم » :

[ثم هو — يعنى « أرسطو » — يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاو فراسطس » أضربا تابعة لـ [الشكل الأول] .

قول غامض ؛ لأنه لم يبين لنا ، كيف اعترف بها « أرسطو » ؟! وهل تكون الأضرب صحيحة معترفاً بها ، دون أن تكون لشكل من الأشكال ؟! إن ذلك غير مفهوم

وإذا كان « ثاو فراسطس » هو الذى اعتبرها تابعة لـ « الشكل الأول »

فمعنى ذلك أن « أرسطو » لم يجعلها تابعة لشكل من الأشكال ، فكيف يكون ذلك ؟ كيف يعترف بها أضرباً صحيحة منتجة ؛ دون أن يكون لها هيأة أحد الأشكال ؟!

* * *

كذلك أرى أن عبارة الأستاذ « عبده خير الدين « التى مرت بنا والتى تفيد أن « ابن رشد » أول من نفى نسبة « الشكل الرابع » عن « أرسطو » ولعله تابع فيها « سانت هلير » حيث ينقل عنه أستاذى « الدكتور محمد غلاب » أنه يرى أن المصدر الأول لهذا الرأى هو « ابن رشد » .

ربما كان فيها شيء من التساهل ، لا من جهة التشنيع على « ابن رشد » بأنه كان المصدر الأول لهذه السقطة، أو هذه الأغلوطة ، على حد تعبير أستاذى «الدكتور غلاب» . ولكن من وجهة نظر تاريخية محضة ذلك أنه ناط القول بأن « جالينوس » هو أول واضع « الشكل الرابع » بابن رشد ، متابعاً فى ذلك « سانت هلير »

ولكن « أبا البركات البغدادى » المتوفى قبل ابن رشد بثمانية وأربعين عاماً ينفى نسبة « الشكل الرابع » عن أرسطو ويردها إلى غيره ، ولكنه لا يحدد هذا الغير .

يقول « أبو البركات البغدادى » فى كتابه « المعتبر »[1]

[. . . فهذا الحد الأوسط ، إذا كان محمولا على موضوع المطلوب ،

(١) الجزء الأول ص ١٢٤

وموضوعاً لموضوع المطلوب ، كقولنا :

كل (ا) (ب)

وكل (ب) (ج)

كان قياساً كاملا ، تبين منه بذاته أن :

كل (ا) (ج)

ويسمى شكل القرينة بـ« الشكل الأول » .

وتسمى القضية التي موضوعها موضوع المطلوب ، مقدمة صغرى .

والتى محمولها محمول المطلوب ، مقدمة كبرى لجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه ، على ما قيل .

وإن كان الحد الأوسط محمولا فى كلتا القضيتين ، على موضوع المطلوب ومحموله ، يسمى بـ« الشكل الثانى » .

كقولنا فى بيان أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

كل إنسان حيوان . ولا شيء من الحجر بحيوان .

و« الحيوان » محمول على موضوع المطلوب الذى هو «الإنسان» بالايجاب، فى القضية الصغرى ، وعلى محمول المطلوب الذى هو « الحجر » بالسلب فى القضية الكبرى

ويتبين منه أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

لكن لا بذاته ، بل ببيان كما يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

وإن كان الحد الأوسط موضوعاً فى كلتا المقدمتين ، لموضوع المطلوب ولمحموله ، سمى بـ« الشكل الثالث »

كقولنا فى بيان أن :

بعض الحيوان ناطق .

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فتبين منه أن بعض الحيوان ناطق، لكن لا بذاته ، بل ببيان يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

و« الانسان » فيه موضوع لموضوع المطلوب ، الذى هو « الحيوان » فى المقدمة الصغرى، ولمحموله الذى هو « الناطق » فى المقدمة الكبرى .

فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى، إنما يتم فى هذه الأشكال الثلاثة ، باعتبار المطلوب ، وموضوعه ، ومحموله ، حتى تكون القضية التى فيها موضوع المطلوب هى القضية الصغرى، والتى فيها محموله هى الكبرى[1] ، سواء كان

(١) هكذا يرى « صاحب البصائر » أن موضوع المطلوب ومحموله هما اللذين يعينان « القضية الصغرى » و « القضية الكبرى » فى القياس . فالتى فيها موضوع المطلوب هى « الصغرى » والتى فيها محموله ، هى « الكبرى » .

وعلى هذا الاصطلاح يجوز أن تأتى « الكبرى » أولا ، و « الصغرى » ثانياً ، فليس بلازم على هذا الاصطلاح أن يكون « موضوع المطلوب » دائماً مذكوراً فى القضية الأولى ، ومحموله مذكوراً فى القضية الثانية .

وغير « صاحب البصائر » يقول : إن « الصغرى» ما فيها « الحد الأصغر » و« الكبرى » ما فيها « الحد الأكبر » .

فانظر إذا كان محمول المطلوب مساوياً لموضوعه ، كيف تتعين « الكبرى » من « الصغرى » على هذا الاصطلاح ؟

كل واحد منهما ، فى القضية التى هو فيها محمولا ، أو موضوعا

فتصير الأشكال بحسب ذلك ثلاثة :

الأول : منها الذى الحد الأوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ، وموضوع لمطلوبه ، وهو القياس الكامل ، الذى تبين ما تبين به ، بذاته .

والثانى : الذى الحد الأوسط فيه، محمول على موضوع المطلوب ، ومحموله معا.

والثالث : الذى هو فيه موضوع لكليهما .

وليسا بكاملين ؛ إذ لا يتبين ما تتبين فى كل واحد منهما بذاته ، كالأول .

وتخرج القسمة بنسبة الحد الأوسط ، إلى موضوع المطلوب المعين ومحموله ، « شكلاً رابعا » حيث يجعل الحد الأوسط موضوعاً لموضوع المطلوب ، ومحمولا على محموله .

مثال ذلك : إذا كان المطلوب :

هل كل إنسان ضاحك ، أم لا ؟

قولنا :

كل ناطق إنسان .

وكل ضاحك ناطق .

فيكون الناطق الذى هو الحد الأوسط الداخل على الحدين ، موضوعاً للاصغر الذى هو « الإنسان » ومحمولا على الأكبر الذى هو «الضاحك» على الشكل المذكور

فأما إذا لم يعتبر المطلوب وحداه ، فلا توجب القسمة سوى الأشكال الثلاثة المذكورة ، حيث يكون الحد الأوسط

محمولاً على حدين .

أو موضوعاً لحدين .

أو محمولاً على حد[1] ، وموضوعا لآخر[1] . إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله .

ولذلك ألف « أرسطوطاليس » أشكالا ثلاثة ، ولم يذكر الرابع]

هكذا يصرح « البغدادى » أن « أرسطو » لم يذكر « الشكل الرابع » .

ثم يقول « البغدادى » بعد ذلك[1] :

---

(١) ينبغى أن يلاحظ أن عبارة (أو محمولا على حد ، وموضوعاً لآخر) فيها من العموم ، ما يشمل .

« الشكل الأول » الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولا فى الصغرى وموضوعاً فى الكبرى .

والشكل الرابع : الذى يكون فيه الحد الأول موضوعاً فى الصغرى ، ومحمولا الكبرى .

فإن كلا الشكلين يقال : إن الحد الأول (محمول على حد ، وموضوع لآخر) .

فهل يقصد صاحب البصائر » بعبارته المذكورة بعد النص السابق ، القائلة (إذا يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله) تخصيص هذا العموم ؟ ولكن ما معناها ؟ يبدو لى أن فيها تحريفاً فانظرها .

(١) نفس المصدر ص ١٢٦

[والكلام فى هذا « الشكل الرابع » استدركه على « أرسطوطاليس » بعض المتأخرين]

ف « الشكل الرابع » فى نظر « صاحب المعتبر » لم يذكره أرسطو » لأنه اقتصر على الأشكال الثلاثة فقط ، وبعض المتأخرين — من غير تخصيص بـ« ابن رشد » أو « غيره » — هو الذى استدرك « الشكل الرابع » على « أرسطو » وكمل به النقص الذى فات « أرسطو » .

و « البغدادى » توفى قبل « ابن رشد » بـ« ثمانية وأربعين عاماً ، فليس « ابن رشد » إذن هو أول من باعد بين « أرسطو » وبين « الشكل الرابع » كما يقول «سانت هلير » ويتابعه عليه الأساتذة : الدكتور « أبو العلا عفيفى » والدكتور « عبده خير الدين » والدكتور « محمد غلاب » .

ومما ينبغى أن يلاحظ أن « صاحب المعتبر » يعرض علينا فى تقسيم الأشكال إلى ثلاثة ، وجهة نظر غير التى يعرضها الأستاذ « يوسف كرم » فبينما الأستاذ « يوسف كرم » يتخذ مقارنة الحد الأوسط بالحدين الآخرين، كبراً وصغراً — أى من ناحية الماصدق — ؛ أساساً لتقسيم الأشكال إلى ثلاثة ، إذ بـ« صاحب المعتبر » يتخذ اقتران الحد الأوسط بالحدين الآخرين حملا ووصفاً ، أساساً لتقسيم الأشكال إلى ثلاثة أيضاً ، فإنه يقول :

[إما أن يكون الحد الأوسط محمولا عليهما — يعنى الحد الأصغر ، والحد الأكبر .

وإما أن يكون الأوسط موضوعاً لهما .

وإما أن يكون الحد الأوسط محمولا على حد ، وموضوعاً لآخر .

ثم يقيد هذا القسم بقوله [إذا لم يعين بموضوع المطلوب أو محموله]

وإنى أستدرك عليه بمثل ما استدركته على الأستاذ « كرم » فإنه رغم وقوف صاحب المعتبر عند ثلاثة أقسام فإن أحد القسمين يشمل قسمين اثنين .

وإنى أكرر هنا ما قلته سابقاً من أن الواجب هو تعرف ما قاله أرسطو، لنبين منه هل عبارته تقف عند ذكر ثلاثة أقسام ولا تحتمل غيرها ، أم تحتمل أكثر منها ، وبعد التأكد من عبارته ودلالتها ، تأتى مرحلة التبرير والتعليل .

ويظهر من مجموعة هذه النصوص :

أولا : أن « أرسطو لم » يعر « الشكل الرابع » كبير اهتمام .

ثانياً : لم يكن محدداً فى حديثه عن « الشكل الأول » .

أما عدم إعارته « الشكل الرابع » كبير اهتمام ، فلأن أحداً لم يدع ذلك ، حتى أولئك الذين لم يرضوا عن نسبة هذا الشكل إلى « جالينوس » ، قد رووا عن « أرسطو » عبارات ، قال عنها « سانت هلير » إنها مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جالينوس » ولم يقل عنها « سانت هلير » إنها هى نفس « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جالينوس » .

وأما أنه لم يكن محدداً فى حديثه عن « الشكل الأول » فلأمرين :

أحدهما : أننا إذا غفلنا التقسيم القائم على اعتبار موضع الحد الأوسط من

الحدين الآخرين ، والذى كان يجب أن ينتج « شكلا رابعاً » تصريحاً ، نجد أمامنا :

ا — رواية الأستاذ « يوسف كرم » وقد بينا فيما سبق أن تصويره لـ « الشكل الأول » كان غامضاً بحيث أمكن أن يدخل فى حده « الشكل الرابع » .

ب — رواية « صاحب المعتبر » وقد ناقشناها بمثل ما ناقشنا به عبارة الأستاذ « يوسف كرم » .

ويستفاد من مناقشة هاتين الروايتين أن حديث أرسطو عن « الشكل الأول » لم يكن محدداً .

وثانيهما : أن الأستاذ « يوسف كرم » يروى أن « أرسطو » يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » تابعة لـ « الشكل الأول » .

فهذه التبعية لا يمكن أن تتم إلا إذا كان تصوير « أرسطو » لـ « الشكل الأول » فيه من العموم ، ما يتسع لإلحاق أضرب « الشكل الرابع » به . إذ أنه لو كان « الشكل الأول » محدداً على النحو الذى يحدده به المتأخرون ، لما أمكن بحال من الأحوال ، أن تلحق به أضرب هى لشكل آخر يباينه تمام المباينة .

النص الذى وعدت باقتباسه

من كتاب

الدكتور زكى نجيب محمود[1]

[وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الأوسط فى المقدمتين :

(١) فقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمة الكبرى ، ومحمولا فى المقدمة الصغرى . وهذا ما يسميه « أرسطو » بـ « الشكل الأول » أو الشكل الكامل .

وصورة هذا الشكل برموزنا هى :

و — ك

ص — و

∴ ص — ك

فإذا أردنا أن نضيف إلى هذه الصورة الرمزية التى تحدد وضع الحد الأوسط فى المقدمتين بغض النظر عن نوع هاتين المقدمتين من حيث الكم والكيف ، وضعنا الرمز الدال على ذلك بين قوسين فى وسط كل من المقدمتين هكذا :

(١) « المنطق الوضعى » ص ٢٤٧

و (م) ك

ص (م) و

∴ ص (م) ك

لنعبر بها عن مقدمتين موجبتين كليتين ، و نتيجة موجبة كلية .

أو هكذا :

و (ل) ك

ص (م) و

∴ ص (ل) ك

لنعبر بها عن مقدمتين : كبراهما سالبة كلية ، وصغراهما موجبة ، والنتيجة سالبة كلية .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الأولى :

كل المصريين يتكلمون اللغة العربية .

وكل أهل النوبة مصريون .

∴ كل أهل النوبة يتكلمون اللغة العربية .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الثانية :

لا وحدة فى قصائد الشعر الجاهلى .

وكل هذه القصائد فيها وحدة .

∴ لا قصيدة من هذه القصائد هى من الشعر الجاهلى .

(٢) وقد يكون الحد الأوسط محمولا فى كلتا المقدمتين ، فتكون الصورة الرمزية لأوضاع الحدود هى :

ك — و

ص — و

∴ ص — ك

مثال ذلك : لا حشرة لها ثمانية أرجل .

والعناكب لها ثمانية أرجل

∴ ليست العناكب حشرات .

وقد أطلق أرسطو على مثل هذا القياس الذى يكون حده الأوسط محمولا فى المقدمتين « اسم الشكل الثانى »

(٣) وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمتين معاً ، فتكون صورة القياس كما يلى :

و — ك

و — ص

∴ ص — ك

مثال ذلك : كان عرب الجاهلية يئدون البنات

وكان عرب الجاهلية يعبدون الأوثان .

∴ كان بعض عبدة الأوثان يئدون البنات .

وقد أطلق « أرسطو » على مثل هذا القياس الذى يكون حده الأوسط موضوعاً فى المقدمتين اسم « الشكل الثالث » .

(٤) لم يذكر « أرسطو » إلا هذه الأشكال الثلاثة للقياس .

لكنه أشار[1] إلى أن مقدمات القياس من الشكل الأول يمكن أحياناً أن تنتج قضية جزئية يكون محمولها هو الحد الأصغر ، وموضوعها هو الحد الأكبر، مع استحالة أن يكون الأكبر محمولا للأصغر

مثال ذلك :

بعض الناخبين شيوعيون

لا نساء بين الناخبين .

فمن هاتين المقدمتين يستحيل أن تحدد العلاقة بين النساء والشيوعية، بحيث

(١) لعل هذه الإشارة هى ما نبه إليها الأستاذ « الدكتور غلاب » فى النص الذى اقتبسناه عنه سابقاً، ص٨٦ ، حين قال : « إليك هذا النص : « ولكن إذا كان أحدهما – أى الحدين – موجباً ، والثانى مسلوباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ، فإنه يوجد دائماً قياس ، يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولا على الحد الأكبر ومثال ذلك :

[ا] فى بعض [ب] .

[ب] ليس فى أى [ج]

فتكون النتيجة :

ليس [ج] فى بعض [ب] . . . »

وقد علق الأستاذ « سانت هلير » على هاتين الفقرتين بقوله :

« إن هذا هو مثل الشكل الرابع الذى عزى إلى (جاليان) (جالينوس) والذى يجب أن ينسب إلى (أرسطو)

قارن بين النصين .

يجوز أن تنسب بعضهن للشيوعية، أو تنفى الشيوعية عنهن جميعاً ، أعنى أنك لا تستطيع من هذا القياس أن تستنتج نتيجة يكون موضوعها « النساء » ومحمولها «الشيوعية » .

لكنك مع ذلك قد تستطيع أن تستنتج منهما أن بعض الشيوعيين ليسوا نساء .

ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس » : إنه هو الذى جعل للصور الاستدلالية التى من هذا القبيل شكلا دائماً بذاته أسماه « الشكل الرابع[1] » (وأحياناً يسمى باسمه فيقال : قياس « جالينوس » Galenian) يكون الحد الأوسط فيه محمولا للمقدمة الكبرى ، وموضوعاً للمقدمة الصغرى ، وبذلك تكون الصورة الرمزية له هى :

ك — و

و — ص

ص— ك

وقد لقى هذا « الشكل الرابع » من المناطقة كثيرا من الهجوم والدفاع ، فهو لا يكاد يظهر فى كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن عشر ، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ، فيقول Joven

(١) هكذا يجارى الدكتور « زكى نجيب محمود » غيره ممن قالوا : إن « ابن رشد » هو أول من نسب إلى « جالينوس » أنه هو الذى وضع « الشكل الرابع » وقد نبهنا سابقاً ص« ٩١ » وما بعدها إلى أن من قال ذلك لم يطلع على نص « أبى البركات البغدادى » فى كتابه « المعتبر » الذى سبق « ابن رشد » إلى إبعاد نسبة «الشكل الرابع» عن « أرسطو » .

« إن ما يسمى : « الشكل الرابع » إن هو إلا « الشكل الأول » عُكس حدَّا نتيجته ، أى أننا لا نستدل[1] النتيجة حقيقة من « الشكل الرابع » بل نستدل من « الشكل الأول » ثم إذا دعت الحال عمدنا إلى عكس نتيجة هذا « الشكل الأول »

ويُفيض « جوزف » فى هجومه على « الشكل الرابع » فيقول :

« إن نظرية » القياس « قد أصابها كثير من الفساد بإضافة « الشكل الرابع » ؛ لأنه بجعل هذا الشكل صورة قائمة بذاتها، أصبح المفهوم أن التمييز بين « الحد الأكبر » و « الحد الأصغر » لا يكون إلا على أساس وضعهما من النتيجة ، وليس فى طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصغر أصغر

ويمضى « جوزيف » فى بحثه ليدل على أن الحدين الأكبر والأصغر لم يطلق عليهما اسماهما لمجرد كون الأول محمول النتيجة ، والثانى موضوعها ؛ بل لأن الأكبر أكبر فعلا، والأصغر أصغر فعلا ، فى معظم الحالات،وخصوصاً فى الحالات التى يكون فيها الاستدلال علميا ، تعبرقضاياه عن معرفة بالمعنى الصحيح .

فليس فى مستطاعنا دائما أن نعكس « حدَّى النتيجة » بحيث نجعل موضوعها محمولا ، ومحمولها موضوعا، دون أن نجاوز بذلك حدود الأوضاع الصحيحة للأمور .

نعم إننا فى قضية مثل :

(١) لعل هنا كلمة [على] ساقطة ، أى لا نستدل على النتيجة .

بعض العلماء ساسة .

يمكن أن نعكس الحدين فنقول :

بعض الساسة علماء .

دون أن يكون هنالك شىء من شذوذ ؛ لأن التقاء العلم والسياسة فى شخص أو أشخاص ، التقاء عرضى؛ فلا بأس فى أن أحمل السياسة على العلم ، أو العلم على السياسة ، فالمعنيان سواء .

أما حين يكون الموضوع فرداً ، والمحمول صفة تميزه ، فمن العسر أن أعكس الوضع ، بحيث أجعل الفرد محمولا على الصفة ، فقولى :

قيصر قائد عظيم .

قول يتفق مع الأوضاع الطبيعية ؛ لأنى أحمل فيه الصفة على موصوفها ، أما إذا عكست فقلت :

أحد القواد العظماء قيصر .

فقلب لما ينبغى أن يكون .

فإذا استثنينا الحالات التى يكون التقاء الموضوع والمحمول فيها عرضاً ، وجدنا أن المحمول عادة يكون أوسع مجالاً من محموله ؛ لأنه شىء ينتمى إليه ذلك الموضوع هو وغيره من الموضوعات .

وليس العكس صحيحاً ، أى ليس المحمول جزأ من مجال الموضوع .

ومن الطبيعى أن نحمل الجنس على النوع ، والصفة على الموصوف ، لا العكس .

وبخاصة فى القضايا العلمية التى تكون كلية فلا بد — إن لم يتساو المحمول والموضوع فى مجال الماصدق — أن يكون المحمول أوسع مجالا ؛ لأننا لا نستطيع أن نعمم الحكم فى قضية كلية ؛ إذا كان المحمول لا ينطبق إلا على بعض أفراد الموضوع فقط ، دون بعض .

فحين أطلق « أرسطو » على محمول النتيجة فى القياس اسم الحد الأكبر ، فقد اختار الاسم المطابق لواقع الحال ، حين يكون الموضوع فردا ، وحين يكون الموضوع أقل شمولا من المحمول ، وعلى ذلك يكون المحمول شاملا للموضوع المذكور فى النتيجة ، ولغيره مما عساه أن يقع معه فى نوع واحد تحت الجنس الذى نعبر عنه بالحد الأكبر الذى هو المحمول

ونخلص من هذا إلى أن « جالينوس » قد أخطأ حين جعل « الشكل الرابع » شكلا قائما بذاته من أشكال القياس ، يكون الحد الأوسع شمولا من حدى النتيجة هو موضوعها ، والحد الأضيق شمولا منهما، هو محمولها ، وهو وضع — كما قلنا — لا يتفق مع طبائع الأمور .

فى قياس هكذا :

ما يتناسل بسرعة قصير الأجل .

والذباب يتناسل بسرعة .

لو أردنا أن نجعله « شكلا رابعا » قائما بذاته ، جعلنا محمول القضية الكبرى موضوعا فى النتيجة ، وموضوع الصغرى محمولا فى النتيجة ، فتكون النتيجة هى :

بعض ما هو قصير الأجل ذباب .

وأما إذا أردنا أن نعتبره قياساً من « الشكل الأول » كانت النتيجة هى :

الذباب قصير الأجل .

ومن ذلك نرى كيف تكون النتيجة طبيعية فى « الشكل الأول » قسرية فيما يسمى بـ « الشكل الرابع »

ومن ثم ينتهى « جوزيف » من بحثه هـذا إلى وجوب حذف « الشكل الرابع » غير أنه يضيف إلى ذلك قوله :

« لـكن الشكل الرابع » قد جرى العرف على تدريسه قروناً عدة بين « أشكال القياس وضروبه » حتى أصبح لزاماً علينا أننا لا ننكره إنكاراً تاماً ، حرصاً على تاريخ المنطق ، على الرغم من أننا قد وضعنا إصبعنا على الغلطة التى كانت سبباً فى ولادته » .

وكذلك يرفض « تُومْسُنْ » الاعتراف بـ « الشكل الرابع » على أساس أن ترتيب الفكر فيـه يكون مقلوباً ؛ لأن موضوع نتيجته كان محمولاً فى المقدمات ، ومحمولها كان موضوعاً فى المقدمات .

« والعقل يأبى هذا الوضع ، ويمكننا البرهنة على أن النتيجة ليست إلا عكساً للنتيجة الحقيقية ، بأن نضع لأنفسنا مقدمات شبيهة بما نحن بصددها ، وسنرى دائماً أن النتيجة التى يمكننا الوصول إليها قد رتبت على نحو يجعل القياس قياساً من « الشكل الأول ، وذلك بأن نضع المقدمة الثانية أولا » .

وأما « كنز » فله فى « الشكل الرابع » رأى غير هذا ؛ إذ يقرر أن « الشكل الأول » لا يكفى عوضاً عن « الشكل الرابع » فى حالتين :

أولهما : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .
والصغرى موجبة كلية .
والنتيجة سالبة جزئية .

والثانية : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .
والكبرى موجبة جزئية .
والنتيجة سالبة جزئية .

الصيغة الرمزية للحالة الأولى ، هى :

ك (ل) و
و (م) ص
∴ ص (س) ك

والصيغة الثانية للحالة الرمزية هى :

ك (ل) و
و (ب) ص
∴ ص (س) ك

وفى كلتا الحالتين لا يصلح الاستدلال من « الشكل الأول » :

« لأن (ك) ستكون مستغرقة فى النتيجة السالبة ، وليست مستغرقة

كمحمول للمقدمة الكبرى الموجبة الكلية فى الحالة الأولى ، والموجبة الجزئية فى الحالة الثانية »

نعم إن القياس من « الشكل الرابع » قلما يرد فعلاً فى تدليلاتنا ، لكن ذلك لا يبرر لنا حذفه ؛ إذ الواقع أنه يستحيل علينا أن نعالج القياس معالجة علمية شاملة ، دون أن نعترف بضروب « الشكل الرابع » على نحو ما . . .

فهو قياس ينتهى إلى نتائج يستحيل استنتاجها مباشرة من نفس المقدمات فى أى شكل آخر. وهو — وإن يكن نادر الاستعمال فعلاً — لكن الاستدلال منه قد يجىء أحيانا بصورة طبيعية مثال ذلك .

لم يكن من رسل المسيحية يونانى .
وبعض اليونان جدير بطل تكريم .
إذن فبعض من هو جدير بالتكريم ليس من رسل المسيحية » . . .]

* * *

هذا هو النص الذى رأيت أن أقتبسه عن كتاب « المنطق الوضعى » لأنبه إلى ما فيه من أمور لها أهميتها .

فمن ذلك : ما ذهب إليه « كنز » من [أن « الشكل الأول » لا يكفى عوضاً عن « الشكل الرابع » فى حالتين] ذكرهما . فإن صح ما ذهب إليه « كنز » كان ذلك توجيهاً موفقاً إلى أمر فى « الشكل الرابع » يتصل بجوهره ، جدير بالنظر والاعتبار ، إلى جانب ماله من أهمية تاريخية استرعت انتباه الباحثين ، واستولت على كثير من اهتمامهم .

* * *

ومن ذلك : أن الدكتور « زكى » يقرر أن « أرسطو » [لم يذكر إلا الأشكال الثلاثة للقياس .]

ثم يضيف قائلا :

[لـكنه — يعنى «أرسطو» — أشار إلى أن مقدمات القياس من «الشكل الأول » يمكن أحياناً أن تنتج قضية جزئية يكون محمولها هو الحد الأصغر ، وموضوعها هو الحد الأكبر،مع استحالة أن يكون الأكبر محمولا للأصغر.

مثال ذلك :

بعض الناخبين شيوعيون

لا نساء بين الناخبين .

فى هاتين المقدمتين يستحيل أن تحدد العلاقة بين «النساء» و «الشيوعية» بحيث يجوز أن تنسب « بعضهن » ل« الشيوعية » أو تنفى « الشيوعية » عن « هن » جميعاً . أعنى أنك لا تستطيع من هذا القياس أن تستنتج نتيجة

يكون موضوعها « النساء »

ومحمولها « الشيوعية »

لـكنك مع ذلك قد تستطيع أن تستنتج منهما

أن بعض « الشيوعيين » ليسوا « نساء »]

وما جاء فى قالة الدكتور « زكى نجيب » الأخيرة ، كبير الشبه بقالة الدكتور « غلاب » — عازيا ما يقوله إلى « أرسطو » :

[. . . وإليك هذا النص: « ولـكن إذا كان أحدهما — أى الحدين — موجبا ، والثانى سالباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ؟ فإنه يوجد دائما قياس يكون « الحد الأصغر » فى نتيجته محمولا على « الحد الأكبر » .

ومثال ذلك :

(ا) فى بعض (ب)

و (ب) ليس فى أى (ج)

فتكون النتيجة :

ليس (ج) فى بعض (ا) . . .]

وبالرغم من التشابه فى رواية ما ينقلانه عن « أرسطو » يختلفان فى موقفهما من نسبة « الشكل الرابع » إلى « أرسطو » .

فبينما يمهد الدكتور « غلاب » إلى روايته هذه بقوله :

[وإنما الصحيح أن « أرسطو » وضع « الشكل الرابع » وقال به، وعرف عيوبه كما عرف محاسنه . ولـكنه كان فى رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله فى التطبيق بعد أن نص على وجوده ومثل له فى كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلا لا يدع مجالا للشك فى معرفته إياه . . . وإليك هذا النص . . . الخ]

وينتهى منها بقوله :

[. . . وقد علق الأستاذ « سانت هلير » على هاتين الفقرتين — يعنى ما اقتبسه من كتاب « التحليلات الأولى » — بقوله :

« إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جاليان » « جالينوس » والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو » . . .]

إذا بالدكتور « زكى نجيب » يمهد لروايته بقوله :

[لم يذكر « أرسطو » إلا هذه الأشكال الثلاثة للقياس]

وينتهى منها بقوله :

[ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس » إنه هو الذى جعل للصور الاستدلالية التى من هذا القبيل شكلا دائما بذاته أسماه « الشكل الرابع »][1]

فهل يتحمل المروى عن « أرسطو » الخلاف إلى هذا الحد ؟

* * *

ومن ذلك : أن الدكتور « زكى نجيب » يقرر – فى حديث عن الأشكال ما يلى :

[وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط فى المقدمتين:

(١) فقد يكون الحد الأوسط موضوعا فى المقدمة الكبرى ، ومحمولا فى المقدمة الصغرى وهذا ما يسميه « أرسطو » بـ« الشكل الأول » .

(٢) وقد يكون الحد الأوسط محمولا فى كلتا المقدمتين . . . وقد أطلق « أرسطو » على مثل هذا القياس ، اسم « الشكل الثانى » .

(١) تابع بقية النص فيما ذكرناه سابقاً .

(٣) وقد يكون الحد الأوسط موضوعا فى المقدمتين معاً ... وقد أطلق على مثل هذا القياس اسم « الشكل الثالث »]

ولا شك أن القارىء لهذا الكلام يفهم منه أن مناط تقسيم الأشكال عند « أرسطو » هو وضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين . وهذا ما يصرح الأستاذ « يوسف كرم » بخلافه حيث يقول[1] :

[ويعتمد « أرسطو » هنا على الماصدق . . . واعتبار الماصدق فى المقدمتين يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط ؛ ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل « جالينوس » . . .]

بهذا ينتهى ما أردت التعليق به على النص المقتبس من كتاب « المنطق الوضعى » .

* * *

وبعد فبعيداً عن أنظار السادة الماديين الذين قد نبدوا لهم مخرفين إذا تحدثنا أمامهم عما يسمى « البصيرة » تلك الملكة التى اعتبرها « أفلاطون » ومن نحا نحوه من المتصوفة طريقاً صحيحاً للمعرفة .... بعيداً عمن

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٨

يعتبرون البصيرة و « الروح » وما إليها من المعانى المجردة عن المادة ، ضرباً من « الميتا فيزيقا » التى لم تسم فى نظرهم حتى تصبح شيئاً يستحق أن يوصف حتى بالكذب ، ولعل دوى قول الدكتور « زكى نجيب محمود » صاحب كتاب « المنطق الوضعى » .

[... وكالهرة التى أكلت بنيها - جعلت « الميتا فيزيقا » أول صيدى - جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؛ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ...]

ما زال يرن فى أذنك - أيها القارئ - كما يرن فى أذنى ؛ فإذا كنت مثلى ممن يؤمنون بأن فى الإنسان قوى وملكات ليست مادية ، مثل « البصيرة » فتعال تقل عنها كلمة بعيداً عن الماديين الذين يرون الإنسان جهازاً ماديًّا ، يشبه « وابور الجاز » أو « الراديو » ليس فيه إلا مثل ما فيهما من أعضاء وأجزاء مادية .

يا سبحان الله !!! « إن جهاز الراديو » قد اخترعه « ماركونى » وصممته شركة فيلبس ، « فمن الذى اخترع » الإنسان ؟!! ومن الذى ركبه ؟!! وهو فى دقة صنعه وتركيبه لا يقل عن « الراديو » وعن « وابور الجاز » فهل يكون لهما صانع ، ولا يكون له صانع ؟

يكون لهما صانع لأن صانعهما « ماركونى » « وشركة » فيلبس وهما يحسان ويلمسان ؛ أما هو فلا يكون له آلة صانع ؛ لأن القول بأن له صانعاً «ميتافيزيقا»

و « الميتا فيزيقا » وقعت فى « شباك » الماديين فصادوها ، فلم يجدوها شيئاً قط ، لا صدقاً ولا كذباً

وعلى الناس جميعاً أن يكونوا «ماديين» ليكونوا متحضرين متمدينين ، وإلا سقطوا عن درجة الاعتبار ، وكانوا متأخرين رجعيين .

تالله للحديث عن المادة والماديين يذكرنى بكلمة كتبها الأستاذ الدكتور « أبو العلا عفيفى » فى مقدمة كتابه « المنطق التوجيهى » عن المادة والطفولة، قال فيها :

[فالدمية (العروس) عند صغار البنات لها كل معانى الكائن الحى]

فهكذا تربط الطفولة الفكرية بين المادة والحياة بسهولة ، فالدمية التى تصنعها للبنت أمها من فضلة ثيابها ، لها عند هذه البنت ، نفس الخصائص التى لكل البنات ؛ فهى كما يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا - فى نظر صاحبتها البنت [تأكل وتنام وتتكلم وتتحرك وتفرح وتغضب بكيفية لانراها نحن] ذلك لأن « نظرية السببية » التى تقضى بأن يكون لكل مسبب سبب ، وبأن يكون السبب متناسباً مع مسببه قوة وضعفاً ، فلا ينتج مسبب قوى من سبب ضعيف، هى مظهر من مظاهر النضج الفكرى الذى لم تبلغه الطفولة بعد ، فالأم التى تحمل ابنتها لطبيب العيون إذا طرفت عينها ولا تستطيع هى أن تعالجها . . . والأم التى تستدعى عامل الكهرباء ليصلح سلك الكهرباء إذا انقطع ولا تقدر هى أن تصلحه ، تصلح فى نظر ابنتها الصغيرة أن تخلق من فضلة فستانها الجديد عروساً لها عين ترى، وشرايين تحمل

الدم من القلب وإليه ؛ لأن التناسب بين السبب والمسبب أمر لا اعتبار له إلا عند الكبار .

وعند هؤلاء الكبار لا يصح أن يقال : إن هذا المسبب لا سبب له ما دمنا لم نر هذا السبب . . . لا يصح لأنه ما دام هناك مسبب ، فلا بد أن يكون هناك سبب وما دام هذا المسبب عظيما ، فلا أن يكون السبب أعظم منه ، أما عدم روية هذا السبب فلا تصلح عند هؤلاء الكبار سبباً لنفيه ، فإن أحداً منا لم ير صانع تمثال « رمسيس » وإذا كان الأطفال يتصورون أنه هكذا كان من غير صانع ؛ فإن الكبار لا يتصورون ذلك ، ولا يحملهم عدم رؤية من صنعه على إنكار أن يكون له صانع .

والذهاب إلى الفرق بين الاعتراف بوجود ما يمكن أن يرى ويقع تحت الحواس كصانع تمثال « رمسيس » وبين الاعتراف بوجود مالا يمكن أن يرى ولا يقع تحت الحواس ، كالآله إن جرَّ إلى إنكار وجود سبب لمسبب لا تصلح المادة أن تكون سبباً له ، كان هدماً لنظرية السببية الصحيحة تحت تأثير قصور فى التصور منشؤه الإلف والعادة .

* * *

تعال صاحبى بعيداً . . . بعيداً جدا . . . عن هؤلاء . . . هؤلاء الذين لا يزايلوا مرحلة طفولتهم الفكرية بعد . . . تقول كلمة وجيزة عن « البصيرة » تلك القوة التى هى ميزة الإنسان المفكر ، لا الإنسان الحيوان

إن هذه البصيرة موجودة لا شك فى وجودها عند المفكرين ، ولا شك فى

أنها طريق صحيحة توصل إلى علم صحيح .

ولكن هذه المرحلة من النضج الإنسانى يكتنفها شيء من الغموض يتيح لغير أصحابها أن يدعى الحصول عليها ، وهذا يقدح فى صلاحيتها للوقوف عندها كطريق صحيح وحيد للمعرفة ، وكميزان صحيح وحيد أيضاً للمعرفة .

ومن ناحية أخرى ، لا توجد البصيرة إلا فى آخر مراحل الكمال الإنسانى ، فماذا عساه يكون وسيلة الناس الذين لم يبلغوا هذه المرحلة بعد ، لكسب العلوم والمعارف ؟ والقول بأنهم يظلون جاهلين حتى يصلوا هذه المرحلة ، قول يحمل فى طيه التقزز من قوله .

ومن ناحية ثالثة ، إن من لم يصل إلى مرحلة البصيرة ، وأردنا أن نرشده إلى طريق الحق فى أمر من الأمور ، هل نجد فيه قوة تستطيع أن نستغلها لنصل به عن طريقها إلى الحق ، أما سبيلنا الوحيدة معه ، أن نقول له : حصِّل ملكة البصيرة أولاً ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلاحاجة بأحد لأحد .

إنه لا بد ، إذن ، من وجود أمر مشترك بين أفراد الإنسان ـ غير الأطفال طبعاً ـ يتفاهمون عن طريقه ، ولا بد أن يكون هذا الأمر طريقاً صحيحاً ، إن كان الإنسان مكوناً تكويناً صحيحاً .

ومن ناحية أخيرة ، فإن القرآن وإن كان وصل إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه عن طريق الكشف والبصيرة والإلهام ، فإنه قد جادل خصومه ، وحكَّم فى خصومته لهم العقل ، ولم يكلفهم بالعمل أولا على تحصيل « البصيرة » ليمكن جدالهم ومناظرتهم .

فالعقل إذن وسيلة تكفى للوصول إلى الحق ، وإن لم يكن الطريق الوحيدة للوصول إلى الحق ، وفقنا الله وهدانا جميعاً إلى الحق وإلى طريقه المستقيم . اللهم تقبل عملى هذا ، واجعله خالصاً لوجهك ، وشفيعاً لى عندك يوم لقائك واجعلنى مع من قلت فيهم : [فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ ، وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً]

وصل اللهم على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

مصر الجديدة

٢٠ من رجب سنة ١٣٧٩ — سليمان دنيا

١٩ من يناير سنة ١٩٦٠

نصير الدين الطوسى *

٥٩٧ هـ — ٦٧٢ هـ

هو محمد بن محمد بن الحسن العلامة نصير الدين ، أبو عبد الله الطوسى العجمى الفيلسوف صاحب العلوم الرياضية والرصد ، وكأن رأساً فى علوم الأوائل لا سيما فى الأرصاد والمجسطى . قرأ على المعين سالم بن بدران المصرى المعتزلى الرافضى ، وعلى الشيخ كمال الدين بن يونس الموصلى وكان يعمل فى الوزارة لهولاكو من غير أن يدخل يده فى الأموال ، واحتوى على عقل هولاكو حتى صار لا يركب ولا يسافر إلا فى وقت يأمره به .

وكان ذا حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاكو .

قيل : إن سبب اتصاله بهولاكو أن هولاكو كان ينكر هذا العلم ويحط عليه وقَبض على نصير الدين المذكور وأمر بقتله بعد أن قال له : أنت تطلع إلى السماء ؟ فقال له : لا . فقال : ينزل عليك ملك يخبرك ؟ فقال له : لا . فقال له هولاكو : فمن أين تعرف ؟ قال نصير الدين : بالحساب . فقال : تكذب ، أرنى من معرفتك ما أصدقك به . وكان هولاكو جاهلاً قليل

* ظهر الورقة العاشرة من الجزء السادس من كتاب « المنهل الصافى ، والمستوفى بعد الوافى » تأليف العلامة « جمال الدين يوسف الأتابكى الظاهرى » المخطوط بمكتبة الأزهر ، قسم التاريخ تحت رقم ٦١٧ خصوصى ، ٦٨٦٥١ عمومى .

المعرفة ، فقال له نصير الدين : فى الليلة الفلانية ، فى الوقت الفلانى ، يخسف القمر .

قال هولاكو : احبسوه . إن صدق أطلقناه ، وأحسنا إليه ، وإن كذب قتلناه . فحبس إلى الليلة المذكورة ، فخسف القمر خسفاً بالغاً ، فاتفق أن هولاكو تلك الليلة غلب عليه السكر فنام [ولم تجبر أحد على انتباهه[١]] .

فقيل لنصير الدين ذلك ، فقال ناصر الدين : إن لم ير القمر بعينيه وإلا فأغدو مقتول[١] لا محالة ، وفكر ساعة ، ثم قال للمغل : دقوا على الطاسات ، وإلا يذهب قمركم إلى يوم القيامة ، فشرع كل واحد يدق على طاسة ، فعظمت الغوغا ، فانتبه هولاكو بهذه الحيلة ورأى القمر قد خسف ، فصدقه وآمن به ، وكان ذلك سبباً لاتصاله بهولاكو .

قلت : ومن ثم صار الدق على النحاس ، إذا خسف القمر ، ولم يكن له سبب غير ما ذكرنا . انتهى .

وكان نصير المذكور ذا عقل وحدس صائب ، وهو الذى عمل الرصد العظيم بمدينة مراغة . واتخذ فى ذلك قبة وخزانة عظيمة وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائة ألف مجلد . وقرر بالرصد المنجمين والفلاسفة والفضلاء .

وكان حسن الصورة ، سمحاً ، كريماً ، جواداً ، حسن العشرة ، غزير

---

(١) كذا فى الأصل .
(٢) كذا فى الأصل .

الفضائل ، جليل القدر ، ذا هبة .

قال الشيخ عماد الدين بن كثير : حكى أنه لما أراد العمل للرصد ، رأى هولاكو ما ينصرف عليه ، فقال له : هذا العلم المتعلق بالنجوم ، أيدفع ما قدر أن يكون ؟ فقال له الطوسى : أنا أضرب لمنفعته مثلا ، القان يأمر من يطلع إلى أعلى هذا المكان ، ويدعه يرمى من أعلاه طست نحاس كبير من غير أن يعلم به أحد .

ففعل ذلك ، فلما وقع ، كانت له وقعة هائلة ، روعت كل من هناك ، وكاد بعضهم يصعق .

وأما هو وهولاكو فإنهما ما تغير عليهما شىء ؛ لعلمهما بأن ذلك يقع .

فقال له : هذا العلم النجومى له هذه الفائدة ، يعلم المحدث فيه ، ما يحدث فيه ، فلا يحصل له من الروعة ، ولا الاكتراث ما يحصل للذاهل الغافل عنه ، فقال هولاكو : لا بأس بهذا وأمره بالشروع فيه . انتهى .

وقال غيره : ومن عقله وحلمه ، ما وقع له ، بأن حضرت إليه ورقة من شخص من جملة ما فيها يقول له : يا كلب يا ابن الكلب .

فكان جواب الطوسى له : وأما قوله : كلباً ، فليس بصحيح ؛ لأن الكلب من ذوات الأربع ، وهو نابح طويل الأظفار .

وأما أنا فمنتصب القامة ، بادى البشرة ، عريض الأظفار ، وناطق ضاحك .

فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال فى نقض

كل ما قاله له برطوبة[١] ، وتأن ، غير منزعج .

ولم يقل فى الجواب كل[٢] قبيحة .

وكان كثير الخير . لا سيما للشيعة والعلويين وغيرهم . كان يبرهم . ويقضى أشغالهم . ويحمى أوقافهم من أعوان هولاكو ؛ فإنه كان هو المشار إليه فى مملكة هولاكو . وهو المتكلم فى جميع الأمور . وكان مع ذلك فيه تواضع وحسن ملتقى . انتهى .

قال الشيخ شمس الدين : قال أحمد بن حسن الحكيم صاحبنا : سافرت إلى مراغة . وتفرجت فى هذا الرصد . ومثواية[٣] صدر الدين . على بن الخواجا. نصير الدين الطوسى . وكان شاباً فاضلا فى التنجيم . والشعر الفارسى . وصادقت شمس الدين محمد بن المؤيد العرضى . وشمس الدين السروانى . والشيخ كمال الدين الأيكى . وحسام الدين الشامى .

فرأيت فيه من آلات الرصد شيئاً كثيراً . ومنها ذات الحلق . وهى خمس دواير متخذة من نحاس .

الأولى : دائرة نصف الليل . وهى مركوزة على الأرض .

ودايرة منطقة البروج .

ودايرة العروض .

(١) لعل هذا التعبير قريباً مما يقال فى أيامنا (ببرود) .
(٢) كذا فى الأصل ، ولعلها (كلمة) .
(٣) كذا فى الأصل .

ودايرة الميل .

ورأيت الدائرة الشمسية . يعرف بها سمت الكواكب . وأسطرلابا يكون سعة قطره ذراعاً . وأسطرلابات كثيرة .

قلت : وقد فعل ألوغ بك بن شاه رح[١] بن تيمور . رصداً بسمرقند . وحكم عليه قبل موته فى حدود الخمسين وثمانمائة . انتهى .

ومن مصنفات الطوسى : كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيأة . وهو جيد إلى الغاية . ومقدمة فى الهيأة . وكتاب وضعه للنصيرية .

واختصر المحصل للامام فخر الدين . وزاد فيه . وشرح الإشارات . أورد[٢] فيه على الإمام فخر الدين فى شرحه . وقال: هذا جرح ما هو شرح . قال فيه : إنى حررته فى عشرين سنة . وناقض فخر الدين كثير[٣]. وله التجريد فى المنطق . وأوصاف الأشراف . وقواعد العقائد . والتلخيص فى علم الكلام . والعروض الفارسية . وشرح التمرة[٤] لبطليموس . وكتاب المجنيطى . وجامع الحساب فى التخت . والتراب . والكرة . والأسطوانة . والمغطيات الظاهرات . والمناظر . والليل والنهار . والكرة المتحركة . والطلوع والغروب . وتسطيح الكرة . والمطالع . وتربيع الدائرة . والمخروطات . والشكل المعروف بالقطاع . والجواهر . والإسطوانة . والفرائض على مذهب أهل البيت . وتعديل الميعاد

(١) كذا فى الأصل
(٢) كذا فى الأصل ، ولعلها (ورد) بدون الهمزة .
(٣) كذا فى الأصل ، ولعلها «كثيراً»
(٤) كذا فى الأصل .

فى معد تنزيل الأفكار . وبقاء النفس بعد بوار البدن . والجبر . والمقابلة . وإثبات العقل الفعال . وشرح مسألة العلم . رسالة[1] الإمامة . ورسالة إلى نجم الدين الكاتبى فى إثبات واجب الوجود . وحواشى على كليات القانون . ورسالة ثلاثون فصلا فى معرفة التقويم . وكتاب أكرمانالاوس وأكرثا وذوسيوس . والبريج الإيلخاتى . وله شعر كثير بالفارسية .

وكانت وفاته فى ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة ببغداد . وقد أناف على الثمانين . ودفن بمشهد الكاظم .

* * *

وعن فوات الوفيات [ومولد النصير بطوسى سنة سبع وتسعين وخمسمائة. وتوفى فى ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة ببغداد] .

(١) كذا فى الأصل بدون عطف .

ابن سينا*

٣٧٥ هـ — ٤٢٨ هـ

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا ، وهو وإن كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ؛ فإنه قد ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته ، ما يغنى غيره عن وصفه ؛ ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، وعلى ما قد وصفه « أبو عبيد الجوزجانى » صاحب الشيخ أيضاً ، من أحواله .

وهذا جملة ما ذكره الشيخ الرئيس عن نفسه ، نقله عنه « أبو عبيد الجوزجانى » .

قال الشيخ الرئيس: إن أبى كان رجلا من أهل « بلخ »، وانتقل منها إلى « بخارى » فى أيام « نوح بن منصور » واشتغل بالتصرف وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خرميثن » من ضياع « بخارى » وهى من أمهات القرى وبقربها قرية يقال لها « أفشنة » وتزوج أبى منها بوالدتى ، وقطن بها وسكن وولدت منها بها ثم ولدت أخى . ثم انتقلنا إلى « بخارى » وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن ،

* هذه الترجمة مأخوذة بالنص من كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة الجزء الثانى ، ص ٢ وما بعدها ، الطبعة الأولى بالمطبعة الوهبية طبع سنة ١٢٩٩ هـ ، ١٨٨٢ م ، الموجود بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٠٠٧ خصوصية ٥٢٩٨٦ عمومية قسم التاريخ .

وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب ، وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الإسماعيلية ،

وقد سمع منهم ذكر النفس ، والعقل ، على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى ، وابتدؤا يدعوننى أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة ، وحساب الهند ، وأخذ يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ، حتى أتعلمه منه .

ثم جاء إلى « بخارى » « أبو عبد الله الناتلى » ، وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبى دارنا ، رجاء تعلمى منه ، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه ، إلى « اسماعيل الزاهد » وكنت من أجود السالكين ، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب ، على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب « إيساغوجى » على « الناتلى » ولما ذكر لى حد الجنس أنه « هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع، فى جواب ماهو ؟ » فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم ، وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى ، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم

المنطق ، وكذلك كتاب « إقليدس » فقرأت من أوله خمسة أشكال، أو ستة ، عليه . ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسره

ثم انتقلت إلى « المجسطى » ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال لى « الناتلى » : تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها علىّ ؛ لأبين لك صوابه من خطئه، وما كان الرجل يقوم بالكتاب، وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه ، ثم فارقنى الناتلى متوجهاً إلى « كركانج » واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص [1] والشروح ، من الطبيعى والإلٓهى ، وصارت أبواب العلم تنفتح على، ثم رغبت فى علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرؤون علىّ علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح علىّ من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه .

وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة .

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة .

وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها ، أثبت مقدمات

(١) فى الأصل (الفصوص)

قياسية . ورتبتها فى تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج . وراعيت شروط مقدماته . حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة .[١]

وكلما كنت أتحير فى مسألة . ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس ؛ ترددت إلى الجامع . وصليت . وابتهلت إلى مبدع الكل . حتى فتح لى المنغلق . وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى دارى . وأضع السراج بين يدى . وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم . أو شعرت بضعف . عدلت إلى شرب قدح من الشراب[٢] ريثما تعود إلىّ قوتى . ثم أرجع إلى القراءة . ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها . حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام .

وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم . ووقفت عليها بحسب الإمكان

(١) انظر إلى مبلغ التحرى والدقة اللذين عانى ابن سينا مشقتهما ، فى سبيل التحقق من صحة أو عدم صحة النظريات والمسائل العلمية التى يطالعها . إن الفائدة التى يمكن أن تعود علينا من قراءة سير الفلاسفة الأعلام أمثال ابن سينا ، هى التأسى بهم فى مسالكهم ومشاربهم العلمية .

(٢) إنى لأشك فى صحة نسبة هذه الدعوى إلى ابن سينا ؟ فإن الذى يعرف الطريق إلى الجامع يضرع فيه إلى ربه ويبتهل فيه إليه رجاء أن يفتح له المنغلق وييسر له المتعسر ، ويجد فى ضراعته وابتهاله طريقاً موصلة إلى الهدف ، لا يتأتى منه أن يسلك مع المداومة على هذه الطريق ، سبيل التمرد على ربه والعصيان له ، طالباً بهذا السلوك نفس الهدف الذى اعتاد أن يحصل عليه من طريق الطاعة والعبادة . وقد مر بنا قوله « وكنت من أجود السالكين » فكيف يكون جيد السلوك ، وسكيراً معا ؟ أو لعل كلمة (الشراب) تعنى عنده غير ما تعنى فى عرف القوم ، فإن كل مشروب شراب . وقد مر بنا ما قد وصل إليه علم ابن سينا فى الطب وأنه بلغ فيه مبلغاً يحسد عليه ، فلعل الشراب الذى يعنيه شراب طبى . قد اهتدى إلى صنعه ليوفر به النشاط واليقظة والإقبال على الدرس والفهم والتحصيل .

الإنسانى ، وكل ما علمته فى ذلك الوقت . فهو كما علمته الآن ، لم أزدد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت « علم المنطق » و« الطبيعى » و« الرياضى » ثم عدلت إلى « الإلهى » وقرأت كتاب «ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس علىّ غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لى محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه .

وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه علىّ ، فرددته رد متبرم معتقدٍ أن لا فائدة فى هذا العلم . فقال لى : اشتر منى هذا ؛ فإنه رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب لـ « أبى نصر الفارابى » فى أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » ورجعت إلى بيتى ، وأسرعت قراءته ، فانفتح علىّ فى الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لى محفوظاً على ظهر القلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت فى ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى .

وكان سلطان « بخارى » فى ذلك الوقت « نوح بن منصور » واتفق له مرض « تلج[١] الأطباء فيه ، وكان اسمى اشتهر بينهم ، بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه ، وسألوه إحضارى ، فحضرت وشاركتهم فى مداواته ، وتوسمت بخدمته ، فسألته يوماً الإذن لى فى دخول دار كتبهم

(١) كذا فى الأصل .

ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لى .

فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، فى كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض . فى بيت منها كتب العربية والشعر . وفى آخر الفقه ، وكذلك فى كل بيت كتب علم مفرد .

فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد ، فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل فى علمه .

فلما بلغت [١] ثمان عشرة سنة من عمرى ، فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معى أنضج ، وإلا فالعلم واحد ، لم يتجدد لى بعده شىء .

وكان فى جوارى رجل يقال له « أبو الحسين العروضى » فسألنى أن أصنف له كتاباً جامعاً فى هذا العلم ، فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم ، سوى الرياضى ، ولى إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمرى .

وكان فى جوارى أيضاً رجل يقال له « أبو بكر البرقى » خوارزمى المولد ، فقيه النفس ، متوحد [٢] فى الفقه والتفسير ، والزهد ، مائل إلى

---

(١) كذا فى الأصل .
(٢) كذا فى الأصل .

هذه العلوم ، فسألنى شرح الكتب له ، فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصول » فى قريب من عشرين مجلدة .

وصنفت له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب « البر والإثم » وهذان الكتابان لا يوجدان إلا عنده ، فلم يعر أحداً ينسخ منهما .

ثم مات والدى وتصرفت بى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان ودعتنى الضرورة إلى الإخلال [١] بـ « بخارى » والانتقال إلى « كركانج » .

وكان « أبو الحسين السهلى » المحب لهذه العلوم ، بها ، ووزيراً ، وقدمت إلى الأمير بها ، وهو « على بن مأمون » وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك ، بطيلسان وتحت الحنك [٢] وأثبتوا لى مشاهدة دارَّةً بكفاية مثلى .

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى « نسا » ومنها إلى « بارود » ومنها إلى « طوس » ومنها إلى « شقان » ومنها إلى « سمنيقان » ومنها إلى « جاجرم » رأس حد « خراسان » ومنها إلى « جرجان » .

وكان قصدى الأمير «قابوس» فاتفق فى أثناء هذا أخذ «قابوس» وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك .

ثم مضيت إلى « دهستان » ومرضت بها مرضاً صعباً ، وعدت إلى « جرجان » فاتصل « أبو عبيد الجوزجانى » بى وأنشأت فى حالى قصيدة ، فيها بيت القائل :

---

(١) كذا فى الأصل .
(٢) كذا فى الأصل .

لما عظمت فليس مصر واسعى   لما غلى ثمنى عدمت المشترى

* * *

قال « أبو عبيد الجوزجانى » صاحب الشيخ الرئيس ، فهـذا ما حكى لى الشيخ من لفظه ، ومن ها هنا شاهدت أنا من أحواله .

كان بـ « جرجان » رجل يقال له « أبو محمد الشيرازى » يحب هـذه العلوم ، وقد اشترى للشيخ داراً فى جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه فى كل يوم ، أقرأ « المجسطى » وأستملى المنطق .

فأملى علىّ « المختصر الأوسط » فى المنطق . وصـنف لـ « أبى محمد الشيرازى » كتاب « المبدأ والمعاد » وكتاب « الأرصاد الكلية » وصنف هناك كتباً كثيرة ، كـ « أول القانون » و « مختصر المجسطى » وكثيراً من الرسائل، ثم صنف فى « أرض الجبل » بقية كتبه .

وهذا فهرست كتبه : « كتاب المجموع » مجلدة ، « الحاصل والمحصول » عشرون مجلدة . « الإنصاف» عشرون مجلدة ، « البروالإثم » مجلدتان «الشفاء» ثمان[١] عشرة مجلدة ، «القانون» أربع عشرة مجلدة . « الأرصاد الكلية »مجلدة، كتاب «النجاة» ثلاث مجلدات « الهداية » مجلدة ، « الإشارات » مجلدة كتاب « المختصر الأوسط » مجلدة « العلائى » مجلدة ، « القولنج » مجلدة ، « لسان العرب » عشر مجلدات ، « الأدوية القلبية » مجلدة ، « الموجز » مجلدة، « بعض

(١) كذا فى الأصل .

الحكمة المشرقية »مجلدة[١]« بيان ذوات الجهة »مجلدة ، كتاب« المعاد » مجلدة، كتاب « المبدأ والمعاد » مجلدة ، كتاب « المباحثات » مجلدة .

ومن رسائله « القضاء والقدر » « الآلة الرصدية » « غرض قاطيغورياس » « المنطق بالشعر » « القصائد فى العظمة » و « الحكمة فى الحروف » « تعقب المواضع الجدلية » « مختصر أوقليدس » « مختصر فى النبض » بالعجمية ، « الحدود » « الأجرام السماوية » « الإشارة إلى علم المنطق » « أقسام الحكمة فى النهاية واللانهاية » « عهد كتبه لنفسه » « حى بن يقظان » « فى أن أبعاد الجسم غير ذاتية له » «خطب الكلام » « فى الهنديا » ، « فى أنه لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرياً وعرضياً » « فى أن علم زيد غير علم عمرو » .

ورسائل له إخوانية وسلطانية « مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء » كتاب « الحواشى على القانون » كتاب « عيون الحكمة » كتاب « الشبكة والطير » .

ثم انتقل إلى « الرى » واشتغل بخدمة السـيدة وابنها « مجد الدولة » وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره . وكان بـ « مجدالدولة» إذ ذاك غلبة السوداء : فاشتغل بمداواته . وصنف هناك كتاب « المعاد » .

وأقام بها إلى أن قصد « شمس الدولة » بعـد قتل « هلال بن بدر بن

(١) انظر « منطق المشرقيين » له، ثم انظر ما كتبه المستشرقون عن الحكمة الشرقية وابن سينا ، فى كتاب « التراث الإسلامى » للدكتور عبد الرحمن بدوى .

حسونة » وهزيمة عسكر « بغداد » .

ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى « قزوين » ومنها إلى « همدان » واتصاله بخدمة « كذبانويه[١] » والنظر فى أسبابها .

ثم اتفق معرفة « شمس الدولة » وإحضاره مجلسه بسبب « قولنج » كان قد أصابه . وعالجه حتى شفاه الله . وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة . ورجع إلى داره . بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها .

وصار من ندماء الأمير ، ثم اتفق نهوض الأمير إلى « قرمسين » لحرب « عناز » وخرج الشيخ فى خدمته[٢] ثم توجه نحو « همدان » منهزماً راجعاً .

ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه . وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى فى دار الشيخ « أبى سعيد بن دخدوك » أربعين يوماً ، فعاود الأمير « شمس الدولة » « القولنج » وطلب الشيخ ، فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبجلاً ، وأعيدت الوزارة إليه ثانياً .

ثم سألته أنا شرح كتب « أرسطوطاليس » فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) لعلها « فى صحبته » فإن المؤرخين القدامى ، كانوا أعرف بأقدار العلماء ، وأحرص على احترام العلم ، والسمو به وبأهله ، من أن يعتبروهم أو يعتبروه فى خدمة أحد ؛ فإن العلم وهو نور الحياة ومصباح الوجود ، مطلوب لا طالب .

فى ذلك الوقت ، ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، ولا اشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ؛ فرضيت به .

فابتدأ بـ « الطبيعيات » من كتاب سماه « الشفاء[١] » وكان قد صنف الكتاب الأول من « القانون » وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من « الشفاء » وكان يقرئ غيرى من القانون ، نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم ، وهيئ مجلس الشراب

---

(١) قارن ما يرويه « الجوزجانى » هنا من أن كتاب « الشفاء » كتاب صنفه « ابن سينا » ليورد فيه ما صح عنده من العلوم ، مع ما يقوله ابن سينا نفسه عن « كتاب الشفاء » فى كتاب « الشفاء » فى « الفصل الأول » من « المنطق » يقول « ابن سينا » :

[. . . فإن غرضنا فى هذا الكتاب ، الذى نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه ، ويصحبنا التوفيق من الله فى نظمه ، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين . . .

ولا يوجد فى كتب القدماء شىء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا . . .

ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر ، اسميه « كتاب اللواحق » يتم مع عمرى ، ويؤرخ بما يفرغ منه فى كل سنة ، يكون كالشرح لهذا الكتاب ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه .

ولى كتاب غير هذين الكتابين أوردت فيه الفلسفة ، على ما هى فى الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية »

وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

ومن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب]

ثم قارن ما يقوله « ابن سينا » عما يسميه كتاب « الفلسفة المشرقية » بما ذكره من عهود فى أول طبيعيات « الإشارات » وآخر التصوف ، منه أيضاً .

بآلاته ، وكنا نشتغل به[1] .

وكان الاشتغال بالتدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار ، خدمة للأمير ، فقضينا على ذلك زمناً .

ثم توجه « شمس الدولة » إلى « طارم » لحرب الأمير بها ، وعاوده « القولنج » قرب ذلك الموضع ، واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض أُخر ، جلبها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ . فخاف العسكر وفاته ، فرجعوا به طالبين « همدان » فى « المهد » فتوفى فى الطريق فى « المهد » .

ثم بويع ابن شمس الدولة ، وطلبوا استيزار الشيخ ، فأبى عليهم ، وكاتب « علاء الدين » سرًّا ، يطلب خدمته والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه ، وأقام فى دار « أبى طالب العطار » متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب « الشفاء » فاستحضر أبا غالب ، وطلب الكاغد والمحبرة ، فأحضرها ، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءاً ، على الثمن بخطه ، رؤوس المسائل ، وبقى فيه يومين ، حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ، ما خلا كتابى

(١) هل هذا من وضع وزيادة من كان لهم غرض فى تشويه سمعة العلماء والفلاسفة الإسلاميين ؟ لقد ثبت أن يداً مغرضة قد لعبت دوراً فى هذا المجال ، فهل ما هنا لعبة من هذه اللعب ؟

« الحيوان والنبات » وابتدأ بالمنطق ، وكتب منه جزءاً .

ثم اتهمه « تاج الملك » بمكاتبته « علاء الدولة » فأنكر عليه ذلك ، وحث فى طلبه ، فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال له[1] «فردجان» وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخولى باليقين كما تراه   وكل الشك فى أمر الخروج

وبقى فيها أربعة أشهر ، ثم قصد « علاء الدولة » « همدان » وأخذها وانهزم « تاج الملك » ومر إلى تلك القلعة بعينها ، ثم رجع « علاء الدولة » عن «همدان» وعاد « تاج الملك » و « ابن شمس الدولة » إلى « همدان » وحملوا معهم الشيخ إلى « همدان » ونزل فى دار « العلوى » واشتغل هناك بتصنيف المنطق ، من كتاب « الشفاء » .

وكان قد صنف بالقلعة كتاب « الهدايات » ورسالة «حى ابن يقظان » وكتاب « القولنج » وأما « الأدوية القلبية » فإنما صنفها أول وروده إلى « همدان » .

وكان قد تقضى على هذا زمان و « تاج الملك » فى أثناء هذا يعنيه بمواعيد جميلة ، ثم عنّ للشيخ التوجه إلى « أصفهان » فخرج متنكراً ، وأنا وأخوه وغلامان معه ، فى زى الصوفية ، إلى أن وصلنا إلى « طيران » على باب « أصفهان » بعد أن قاسينا شدائد فى الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ ، وندماء الأمير « علاء الدولة » وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة ،

(١) كذا فى الأصل .

وأنزل فى محلة يقال لها « كونكنبد » فى دار « عبد الله بن بابى » وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه .

وحضر مجلس « علاء الدولة » فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله، ثم رسم الأمير «علاء الدولة » ليالى الجمعات ، مجلس النظر بين يديه ، يحضره سائر العلماء ، على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من جملتهم ، فما كان يطاق فى شىء من العلوم ، واشتغل بـ « أصفهان » بتتميم كتاب « الشفاء » ففرغ من « المنطق » و « المجسطى » وكان قد اختصر « أوقليدس » و « الإرثماطيقى » و « الموسيقى » وأورد فى كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية ، أما فى « المجسطى » فأورد عشرة أشكال ، فى « اختلاف المنظر » وأورد فى آخر « المجسطى » فى علم « الهيأة » أشياء لم يسبق إليها ، وأورد فى « أوقليدس » شبهاً ، وفى « الإثمار طيق » خواص حسنة ، وفى « الموسيقى » مسائل غفل عنها الأولون .

وتم الكتاب المعروف بـ «الشفاء» ما خلا كتابى « النبات » و « الحيوان » فإنه صنفهما فى السنة التى توجه فيها « علاء الدولة » إلى « سابور خواست » فى الطريق . وصنف أيضاً فى الطريق كتاب « النجاة »

واختص بـ « علاء الدولة » وصار من ندمائه إلى أن عزم « علاء الدولة » على قصد « همدان » وخرج الشيخ فى الصحبة[1] ، فجرى ليلة بين يدى « علاء الدولة » ذكر الخلل الحاصل فى التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد

(١) نعم إن اجتماع العلماء بالأمراء اجتماع صحبة ، لا خدمة .

القديمة ، فأمر الأميرُ الشيخَ الاشتغال برصد هذه الكواكب ، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه ، وابتدأ الشيخ به ، وولانى اتخاذ آلاتها ، واستخدام صناعها ، حتى ظهر كثير من المسائل، فكان يقع الخلل فى أمر الرصد ، لكثرة الأسفار وعوائقها وصنف الشيخ بـ « أصبهان » « الكتاب العلائى » .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة ، فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ، ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبه فى العلم ، ودرجته فى الفهم .

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام ، بين يدى الأمير ، و « أبو منصور الجبائى » حاضر، فجرى فى اللغة مسألة ، تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت «أبو منصور » إلى الشيخ يقول : « إنك فيلسوف وحكيم، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها » .

فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوفر على درس كتب اللغة ، ثلاث سنين واستهدى كتاب « تهذيب اللغة » من « خراسان » من تصنيف « أبى منصور الأزهرى » فبلغ الشيخ فى اللغة طبقة قلما يتفق مثلها .

وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة ، وكتب ثلاث كتب :

أحدها : على طريقة ابن العميد .

والآخر : على طريقة الصابى .

والآخر : على طريقة الصاحب .

وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها ، ثم أوعز الأمير ، فعرض تلك المجلدة ، على أبي منصور الجبائى ، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة ، فى الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها ، فنظر فيها « أبو منصور » وأشكل عليه كثير مما فيها فقال له الشيخ إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور فى الموضع الفلانى من كتب اللغة، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة فى اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها .

ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ، ما جبهه به فى ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه .

ثم صنف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه « لسان العرب » لم يصنف فى اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفى ، فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه .

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة ، فيما باشره من المعالجات ، عزم على تدوينها فى كتاب « القانون » وكان قد علقها على أجزاء ، فضاعت قبل تمام كتاب القانون .

من ذلك أنه صدع يوما ، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه. وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه ، فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقه ولفه فى خرقة،

وتغطية رأسه بها ، ففعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، وعوفى .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بـ« خوارزم » أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى « الجانجبين » السكرى ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة مَنٍّ ، وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قد صنف بـ« جرجان » « المختصر الأصغر » فى المنطق ، وهو الذى وضعه بعد ذلك فى أول « النجاة » .

ووقعت نسخة إلى « شيراز » فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبه فى مسائل منها ، فكتبوها على جزء وكان القاضى بـ«شيراز» من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى « أبى القاسم الكرمانى » صاحب «إبراهيم ابن بابا الديلمى » المشتغل بعلم المناظر ، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ « أبى القاسم » وأنفذهما على يدى ركابى قاصد ، وسأله عرض الجزء على الشيخ ، واستنجاز أجوبته فيه .

وإذا الشيخ « أبو القاسم » دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس فى يوم صائف، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه ، والناس يتحدثون .

ثم خرج « أبو القاسم » وأمر الشيخ بإحضار البياض، وقطع أجزاء منه ، فشدت خمسة أجزاء ، كل واحد منها عشرة أوراق ، بالربع الفرعونى ،

وصلينا العشاء ، وقدم الشمع ، فأمر بإحضار الشراب[1] ، وأجلسنى وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبنى وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف ، فعند الصباح قرع الباب ، فإذا رسول الشيخ يستحضرنى ، فحضرته وهو على المصلى[2] ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خذها ، وصر بها إلى الشيخ « أبى القاسم الكرمانى » وقل له : استعجلت فى الأجوبة عنها ، لئلا يتعوق « الركابى » فلما حملته إليه تعجب كل العجب ، وصرف الفيج[3] ، وأعلمهم بهذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع فى حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف فيها رسالة ، وبقيت أنا ثمان[4] سنين مشغولا بالرصد ، وكان غرضى تبيين ما يحكيه بطليموس عن قصته فى الأرصاد ، فتبين لى بعضها .

وصنف الشيخ كتاب « الإنصاف » واليوم الذى قدم فيه السلطان « مسعود » إلى « أصفهان » نهب عسكره رَحْلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جملته ، وما وقف له على أثر .

وكان الشيخ قوى[5] القوى كلها ، وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية

(١) قد علمت رأينا فى ذلك ، فيما سبق هامش ص ١٢٨ ، ١٣٦ .
(٢) انظر بربك كيف يجتمع شرب وصلاة .
(٣) الجماعة . وقد يطلق على الواحد ، فيجمع على « فيوج » .
(٤) كذا فى الأصل .
(٥) كذا فى الأصل .

أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشتغل به ، فأثر فى مزاجه ، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه ، حتى صار أمره فى السنة التى حارب فيها « تاج الدولة » « تاش فراش » على « باب الكرخ » إلى أن أخذ الشيخ « قولنج » ولحرصه على برئه ، إشفاقاً من هزيمة يدفع إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض ، حقن نفسه فى يوم واحد ، ثمان[1] كرات ، فتقرح بعض أمعائه ، وظهر به « سحج[2] » وأحوج إلى المسير مع « علاء الدولة » فأسرعوا نحو « إيذج » فظهر به هناك « الصرع » الذى قد يتبع علة « القولنج » ومع ذلك كان يدبر نفسه ، ويحقن نفسه ، لأجل « السحج » ولبقية « القولنج » .

فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر « الكرفس » فى جملة ما تحتقن به وخلطه بها ، طلباً لكسر الرياح ، فقصد بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم ، لست أدرى أعمداً فعله ، أم خطأ ؟ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج به ، من حدة ذلك البزر ، وكان يتناول « المثرود » بـ « طوس » لأجل « الصرع » فقام بعض غلمانه ، وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه ، وناوله فأكله ، وكان سبب ذلك خيانتهم فى مال كثير من خزانته ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم .

ونقل الشيخ كما هو إلى « أصفهان » فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من

(١) كذا فى الأصل .
(٢) قال فى مختار الصحاح : « سحج جلده ، فانسحج : أى قشره ، فانقشر . وبابه قطع . وبوجهه سحج بوزن فلس ، أى قشر » .

الضعف بحيث لا يقدر على القيام ، فلم يزل يعالج نفسه ، حتى قدر على المشى ، وحضر مجلس « علاء الدولة » لكنه مع ذلك لا يتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت .

ثم قصد « علاء الدولة » « همدان » فسار معه الشيخ ، فعاودته فى الطريق تلك العلة ، إلى أن وصل إلى « همدان » وعلم أن قوته قد سقطت ، وأنها لا تفى بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه ، وأخذ يقول : المدبر الذى كان يدبر بدنى ، قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة .

وبقى على هذا أياماً ثم انتقل إلى جوار ربه ، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة .

وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ٤٢٨ .

وكانت ولادته فى سنة خمس وسبعين وثلثمائة ٣٧٥ .

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس .

وقبره تحت السور من جانب القبلة من « همدان » وقيل : إنه نقل إلى « أصفهان » ودفن فى موضع على باب « كونكنبد » .

ولما مات ابن سينا من « القولنج » الذى عرض له ، قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال ... وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بـ « الشفا » ... ولم ينج من موته بـ « النجات »

وقوله بـ « الحبس » يريد انحباس البطن من « القولنج » الذى أصابه ، و « الشفاء » و « النجاة » يريد الكتابين من تأليفه ، وقصد بهما الجناس فى الشعر .

* * *

ومن كلام الشيخ الرئيس :

وصية

أوصى بها بعض أصدقائه

وهو « أبو سعيد بن أبى الخير » الصوفى

قال : ليكن الله تعالى أول فكر له ، وآخره ؛ وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمها موقوفة على المثول بين يديه ، مسافراً بعقله فى الملكوت الأعلى ، وما فيه من آيات ربه الكبرى ، وإذا انحط إلى قراره ، فلينزه الله تعالى فى آثاره ؛ فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شىء بكل شىء .

ففى كل شىء له آية ... تدل على أنه الواحد

فإذا صارت هذه الحال له ملكة ، انطبع فيها نقش الملكوت ، وتجلى له قدس اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه من هو بها أولى ، وفاضت عليه السكينة ، وحقت له الطمأنينة ، وتطلع على العالم الأدنى ، اطلاع راحم لأهله ، مستوهن لحيله ، مستخف لثقله ، مستحسن لعقله ، مستضل لطرقه ، وتذكر نفسه ، وهى بها لهجة ، وببهجتها بهجة ،

فتعجب منها ومنهم ، تعجبهم منه ، وقد ودعها وكان معها ، كأنه ليس معها .

وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة ، وأمثل السكنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ، وأذكى السر ، الاحتمال . وأبطل السعى المراآة .

ولن تخلص النفس عن الدرن ، ما التفتت إلى قيل وقال ، ومناقشة وجدال، وانفعلت بحال من الأحوال .

وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جناب علم . والحكمة أم الفضائل ، ومعرفة الله أول الأوائل [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ، وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ]

ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتى ، فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيآت الانقيادية للنفوس الموادية ، التى إذا بقيت فى النفس المزينة كان حالها عند الانفعال ، كحالها عند الانفصال ؛ إذ جوهرها غير مشاوب ولا مخالط .

وإنما يدنسها هيأة الانقياد لتلك الصواحب ، بل يفيدها هيآت الاستيلاء والسياسة ، والاستعلاء والرياسة .

وكذلك يهجر الكذب قولا وتخيلا ، حتى تحدث للنفس هيأة صدوقة ، وتصدق الأحلام والرؤيا .

وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة ، وإبقاء الشخص، أو النوع، أو السياسة .

أما المشروب(١) فأن يهجر شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً .

ويعاشر كل فرقة بعادته ورسمه ، ويسمح بالمقدور والتقدير من المال ، ويركب لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه ،

ثم لا يقصر فى الأوضاع الشرعية ، ويعظم السنن الإلهية ، والمواظبة على التعبدات البدنية ، ويكون دوام عمره ، إذا خلا وخلص من المعاشرين ، تطربه الزينة فى النفس ، والفكرة فى الملك الأول وملكه ، وكيس النفس عن عيار الناس ، من حيث لا يقف عليه الناس ، عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ، ويدين بهذه الديانة ، والله ولى الذين آمنوا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

ومن شعر الشيخ الرئيس .

قال فى النفس ، وهى من أجل قصائده وأشرفها :

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقاء ذاتُ تعززٍ وتمنع

محجوبةً عن كل مقلة عارف   وهى التى سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما   كرهت فراقك وهى ذات تفجع

ألفت وماسكنت ، فلما واصلت   ألفت مجاورة الخراب البلقع

وأظنها نسيت عهودًا بالحمى   ومنازلاً بفراقها لم تقنع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها   عن ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت   بين المعالم والطلول الخضع

(١) قارن ما يقوله عن المشروب ، بما ينسب إليه بصدده فيما سبق ص ١٢٨ ، ١٣٦ ، ١٤٢ .

تبكى وقد ذكرت عهوداً بالحمى   بمدامع تهمى ولما تقلع
وتظل ساجعة على الدمن التى   درست بتكرار الرياح الأربع
إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها   قفص عن الأوج الفسيح المرْبَع
حتى إذا قرب المسير من الحمى   ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع
وغدت مخالفة لكل مخلف   عنها حليف التُرْبِ غير مُشَيَّع
سجعت وقد كُشِف الغطاء فأبصرت   ما ليس يدرك بالعيون الهجع
وغدت تُغَرِّدُ فوق ذروة شاهق   والعلم يرفع كل من لم يُرفع
فلأى شىء أهبطت من شاهق   عال إلى قعر الحضيض الأوضع ؟
إن كان أهبطها الإله لحكمة   طويت على الفذ اللبيب الأروع
وهبوطها إن كان ضربة لازب   لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفيــة   فى العالمين ، فخرقها لم يرقع
وهى التى قطع الزمان طريقها   حتى لقد غربت بغير المطلع
فكأنها برق تألق بالحمى   ثم انطوى فكأنه لم يلمع

انتهى ما نقلته بالحرف الواحد من كتاب «عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»

ويطيب لى أن أقرن بعينيه « ابن سينا » فى النفس ، قصيدة أمير الشعراء « أحمد شوقى » التى نشرتها « مجلة المقتطف » التى أنشئت فى سنة ١٨٧٦ ، فى الجزء الأول من المجلد الرابع والستين ، فى عدد يناير سنة ١٩٢٤ ، مع قصيدة « ابن سينا » سالفة الذكر ، وقدمت لهما بقولها :

[تكرم أمير الشعراء فى هذا العصر « أحمد بك شوقى » فأتحف « المقتطف » بقصيدة فلسفية ، عارض فيها « نفسية » أمير أطباء العرب وفلاسفتهم ، « الشيخ الرئيس ابن سينا » .

والاثنان جريا مجرى أفلاطون فى حسبان النفس روحاً كانت عند الخالق ثم هبطت ودخلت جسم الإنسان ، إلا أن أفلاطون تصورها فرساً مجنحة ، غذاؤها الجمال والحكمة والصلاح ، فلما هبطت فقدت جناحيها ، ودخلت جسم الإنسان .

والفلاسفة يشعرون بشىء لا يستطيعون معرفته، فيصفونه كما يتصورونه، ويجاريهم الشعراء فى التصور ، ويفوقونهم فى الوصف]

وهذه هى قصيدة شوقى :

ضُمِّى قناعك يا سعاد أو ارفعى   هــذى المحاسن ما خلقن لبرقع
الضاحيات الضاحكات ودونها   ستر الجلال وبعد شأو المطلع
يا دميــةً لا يستزاد جمالها ،   زيديه حسن المحسن المتبرع
ماذا على سلطانه من وقفــة   للضارعين وعطفــة للخشع
بل ما يضرك لو سمحت بجلوة   إن العروس كثيرة المُتطلِّع
ليس الحجاب لمن يعز مناله   إن الحجاب لهيِّنٍ لم يُمنع
أنت التى اتخذ الجمالُ لعزه   من مظهر ، ولسره من موضع
وهو الصَّناع يصوغ كل دقيقة   وأدقَّ منك بنانُه لم تصنع

لمستك راحته ومسّك روحه فأتى البديع على مثال المبدع
اللهَ فى الأحبار من متهالك نِضْوٍ ومهتوك المسوك مُصرَّع
من كل غاوٍ فى طويَّة راشد عاصى الظواهر فى سريرة طيِّع
يتوهَّجون ويطفئون كأنهم سُرُجٌ بمُعترَكِ الرياح الأربع
علموا فضاق بهم وشقَّ طريقُهم والجاهلون على الطريق المَهيَع
ذهب «ابن سينا» لم يفز بك ساعة وتولَّت الحكماء لم تتمتَّع
هـذا مقامٌ كلُّ عزٍّ دُونهُ شمس النهار بمثله لم تطمع
فـ«محمد» لك، و«المسيح» ترجَّلا وترجلت شمس النهار ليوشع
ما بال «أحمد» عَيَّ عنك بيانُه بل مال «عيسى» لم يقل، أو يدَّع
ولسان «موسى» انحل إلا عقدة من جانبيك علاجُها لم ينجع
لما حللت بـ«آدم» حَلَّ الحُبى ومشى على الملأ السجودِ الرُّكَّع
وأرى النبوة فى ذراك تكرمت فى «يوسف» وتكلمت فى «المرضَع»
وسقت «قُريش» على لسان «محمد» بالبابلى من البيان المُمتِع
ومشت بـ«موسى» فى الظلام مشرداً وحَدَتْه فى قلل الجبال اللمَّع
حتى إذا طُويت ورِثْت خِلالها رُفع الرَّحيقُ وسِرُّهُ لم يُرفَع
قسمت منازلَك الحُظوظُ فَمنزلا أترعْنَ منكِ ومنزلا لم تترع
وخليَّة بالنحل منك عميرة وخليـة معمورة بـ«التُّبَّع»
وحظيرةٌ قد أُودِعتْ غُرَرَ الدُّمى وحظيرةٌ «محرومة» لم تودَع
نظر «الرئيسُ» إلى كمالك نظرة لم تخلُ من بَصرِ اللبيب الأروع

فرآه منزلة تعرَّضُ دُونَها قِصرُ الحياة وحال وشك المصرع
لولا كمالُك فى «الرئيس» ومثلِه لم تَحْسُنْ الدُّنيا ولم تترعرع
اللهُ ثبَّت أرضَه بدعائم هم حائط. الدنيا وركن المجمع
لوْ أنَّ كُلَّ أخى يَراعٍ بالغٌ شأوَ «الرئيس» وكلَّ صاحب مبْضع
ذهبَ الكمالُ سُدًى وَضاع محلُّه فى العالِم المُتفاوت المُتنوِّع

* * *

يا نفسُ، مثلُ الشَّمس أنت، أشِعَّةٌ فى عامرٍ، وأشعَّةٌ فى بَلْقَع
فإذا طوَى اللهُ النَّهارَ، تراجعت شتَّى الأشعَّة، فالْتقتْ فى المرْجِع
لمَّا نُعيتِ إلى المَنازلِ غُودِرَت دكًّا، ومثلُك فى المنازلِ ما نُعِى
ضجَّتْ عليكِ معالماً، ومَعاهداً وبكَتْ فراقَك بالدُّموعِ الهُمَّع
آذنْتَها ببِنَوًى، فقالتْ: ليت لمْ تَصِلِ الحِبالَ، وليتها لم تُقطع
ورِداء جُثْمانٍ لبسْتِ مُرَقَّمٍ بيد الشباب على المشيب مُرقَّع
كمْ بنتِ فيه، وكم خَفيت كأنَّه ثوبُ المُمثِّل، أو ثيابُ المرفع
أسئمتِ من ديباجه، فنزعته والخزُّ أكفانٌ إذا لم يُنزَع
فزِعت، وما خفيتْ عليها غايةٌ لكنَّ من يرد القيامةَ يفزع
ضرَعت بأدمعها إليك، وما درت أنَّ السفينةَ أقلعت فى الأدمُع
أنت الوفيَّةُ، لا الذِّمامُ لديكِ، مذ مومٌ، ولا عهدُ الهوَى بمُضيِّع
أزمعتِ فانهلَّتْ دُموعُكِ رقَّةً ولوْ استطعتِ إقامةً لم تُزمعى
بان الأحبَّةُ يومَ بَينكِ كلُّهم وذهبتِ بالماضى، وبالمُتوقَّع

* * *

ولم يُترك هذا المجال الشعرى الفلسفى ، للفيلسوف الشاعر ، ابن سينا ، والشاعر الفيلسوف أحمد شوقى وحدهما ينفردان به ، ويرددان فى جنباته ألحانهما الفلسفية ، بل زاحمهما فيه شاعر فيلسوف آخر ، هو عادل الغضبان . فقد فاضت شاعريته بهذه القصيدة الرائعة التى يمهد لها — فى عدد أبريل سنة ١٩٥٢ من « مجلة الكتاب » التى نشرت فيه القصيدة بقوله :

[... غير أنا لم نجر فيها على مذهبه — يعنى ابن سينا — فى النفس ، بل ذهبنا إلى أن الله سبحانه وتعالى — وهو مثال الكمال — قد خلق الإنسان كاملا .

ويتجلى كمال الإنسان فى اتحاد النفس والجسد ، وهما اللذان خلقهما الله معاً .

أما قصة النفس الآثمة فلا يخفى أنها من معتقدات الهند القديمة .

وأحر بها أن تكون رمزاً إلى قصة أبينا آدم ، فى عصيانه وطرده من الفردوس]

وهذه هى القصيدة :

ورقاء ، يا صنو الملائك ، رجّعى نغم الهوى ، وبحمد ربك فاسجعى
وتخايلى بالأجملين : عقــــيرةٍ تسبى ، وثوبٍ بالجمال مرصّع
قال الرئيس ، وقال عنك سليفه : مخــــلوقةٌ أثمت ، ولم تتورع
فأذاقها الرحمن سوط عذابه ورمى بها فى حالكات الأربع
جسدٌ براه الله سجناً للتى أثمت فعاشت فى خراب بلقع

نزلته فافتقدت به آى الحجى وأحالها النسيان وجه مقنّع
فإذا بكيتِ فمن أسى وتوجع وإذا حننت فمن جوًى وتفجع
حاشا ، فما خلق الإلهُ عبادَه مزقاً ، وسوّاها بكف مرقِّع
الله خصكِ بالجمال مُلَألِئاً فى الريش منك وفى الصُّداح الأبرع
خُلقاً معا ، وبدا كمالُكِ فيهما يُزجى الدليل على كمال المُبدِع
سبحان من بدع السماء وشادها ملكوتَ أبْرارٍ ، وجنَّةَ خُشّع
وأحاط قائم عرشه بملائكٍ من قائمينَ على الصلاة ، ورُكَّع
نثروا على دَرَج الجنان أشِعَّةً مجلوة بِسَنَي الإلَهِ الأسطع
حتَّى ارتدى بالكبرياء زعيمُهم وصبا إلى عرش العلىِّ الأرفع
فكبا وطُغْمَتَه العصاةَ وأُبْدِلوا نارَ الجحيم من النعيم المُمرع
كانوا النجومَ النَيِّراتِ ، فأصبحوا سُجَنَاءَ فى ظُلمات لَيْلٍ أسْفَع
مُتقلِّبين على مَجَامِرِ إثْمِهِمْ ومُصَفَّدِين بكُلِّ أرْقَمَ مُوجِع
يَتحرَّقُون إلى السَّنا فيصدّهم عن نَبْعِهِ الفيَّاضِ ربُّ المَنْبَع
أَغْضَى عن الملأِ الأثيمِ وشَاقَهُ أَن يَصْنَعَ الإنسانَ أجمل مصنع
جبل التراب ، وقدَّ منهُ أضلُعاً كَمُلَت ، وبثَّ الرُّوحَ بينَ الأضلع
حتى إذا نَفَضَ اليدين ، رنا إلى بشرٍ سويٍّ بالبهاء مُوشَّع
سطع الجَمَالُ بكُلِّ جارحةٍ به وجَرَى بأجْنُحِ رُوحه المُتَرَفِّع
فأحلّه بالصَّدر مِن فِرْدوسِهِ وأقامه مَلَكَ الخلائق أجْمَع
يَنْهى ويأمُرُ والعوالمُ كلُّها خدمٌ ، تُلبِّى ما يقول ويدّعى

يقتاتُ من ثَمر الجنان ، ويستقِى   من كوثَرٍ ، مترقرق ، متدفّعِ
أَغواه إبليسٌ ، وأَوغرَ صدره   فعوَى ، وقال : أَنال كلَّ مُمنَّعِ
فجنى المحارمَ، وانتشى ، وصحا على   صوتٍ ، يُجلجِل بالرُّعود ، مُروِّعِ
ناداهُ من عالى الذُّرى : يا كافراً   بالخُلد والنُّعمى دعوتُك فاسمعِ
اُغربْ عن الفردوس، واضرب فى اللّوى   واسكن بوادٍ بالمدامع مترعِ
وانصبْ، وشُقَّ الصخرَ واستجد الثرى   واظفر بخبزك ناضجاً بالأدمُعِ
بدّلت بالسعد الشقاءَ ، فعش به   وملأت كأْسك بالأذى ، فتجرَّعِ
هذا قصاصُك فى الحياةِ ، فإن تَمت   فلسوْف يرْميك الجحيمُ بأفظعِ
لكن سأَهديك السبيلَ بصفوةٍ   من أنبيائى المرسلين ، وتبّعِ
فإذا اهتديت فجنتى لكَ مرْبعٌ   وإذا ضللت خَسِرت أطيبَ مرْبعِ
فِردوْسك المفقود ، فاكسبهُ تُقمْ   فيه إلى أبد الأَبيدِ ، وترتعِ

* * *

أُسطورةُ النفسِ الأثيمة قصةٌ   نبتت على دِمن الزمان المهجعِ
أيامَ يرتعُ بالجهالة أهلُهُ   ويدينُ بالأوثان كلُّ سميدعِ
أوحى بها [بُوذَا] فسارت فى القُرى   وسرت بأَجنحةِ الرِّياحِ الأربعِ
وروتْ لها أن النفوسَ ظعائنٌ   تبكى على وطنٍ أَعزَّ مُضيّعِ
تنفكُّ عن جسم وتلبسُ غيرَه   حتى تعود إلى حماها الأمنعِ

* * *

تلك الرِّوايةُ رمزُ قصة آدمٍ   فى فنّها ، وختامها ، والمطلعَ

النفسُ فى البدنِ المرقْرَق بالسَّنا   كالشمس فى الكون البديع الأسنعِ
كلٌّ بصاحبه يبثُّ وقيده   ويحفُّه بضيائه المتفرِّعِ
تنمو وآلتها ، وتدرُج فى الحمى   قدُماً، وتدرجُ فى حِمى مُترعرِعِ
وُهبتهُ سفراً أَبيض الصفحات ما   تكتبْه فيهِ يد المدارك يطبعِ
تقنوهُ بكرْ سُلافةٍ لم تمتزج   بعصارة الذِّكرَى ولَمْ تتشعشعِ
ولو أن بالتذْكار إدراكَ المنى   ساويتُ بين أخى الحجَى والأرقعِ
إن النُّفوس هى الكواكِب بعضُها   باهِى الضِّياءِ ، وبعضُها لم يلمعِ
مُتميِّزاتٌ بالفضائل والهدى   مُترجِّحاتٌ بالفؤاد الأروعِ
عاشتْ تُكفِّرُ عن جريرةِ آدمٍ   فكأنَّها قُربُ الشَّفيعِ الأشفَعِ
يخبُو من الدُّنيا سعيرُ شقائها   فى يوم تهجُرها بطرف مُودّعِ

* * *

سبحانك اللهمَّ أنت المبتدَى   والمنتهى للعابدين الْخُضَّعِ

* * *

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

الآية الواردة فى ص ٦٨ تقرأ هكذا :

[قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيامَةِ ، مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ؟ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ؟]

[٧٢] من سورة القصص

المنطق والطبيعيات
والإلٓهيات والتصوف

المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لا فتتاح المقال بتحميده ، وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده ، وألهمنا الإقرار بكلمة توحيده. وبعثنا على طلب الحق وتمهيده، والصلاة على المصطفين من عبيده ، خصوصاً على محمد وآله ، المخصوصين بتأييده .

وبعد فكما أن أكمل المعارف ، وأجلها شأناً ، وأصدق العلوم ، وأحكمها تبياناً ، هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية ، كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها ، وأولاها بأن توقف الهمة طول العمر على قنيتها ، هو معرفة أعيان الموجودات المترتبة ، المبتدئة من موجدها ومبدئها ، والعلم بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية إلى غايتها ومنتاها .

وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية ، التى تستعد باقتنائها النفوس البشرية .

وكما أن المتقدمين من الفائزين بها ، تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد، كذلك المتأخرون الخائضون فيها ، قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد .

وكما أن الشيخ الرئيس أبا على ، الحسين ، بن عبد الله ، بن سينا ، شكر الله

سعيه ، كان من المتأخرين ، مؤيداً بالنظر الثاقب ، والحدس الصائب ، موفقاً فى تهذيب الكلام ، وتقريب المرام ، معتنياً بتمهيد القواعد ، وتقييد الأوابد ، مجتهداً فى تقرير الفوائد ، وتجريدها عن الزوائد ، كذلك كتاب « الإشارات والتنبيهات » من تصانيفه وكتبه ، كما وسمه هو به ، مشتمل على إشارات إلى مطالب هى الأمهات ، مشحون بتنبيهات على مباحث هى المهمات . مملق بجواهر كلها كالفصوص ، محتو على كلمات يجرى أكثرها مجرى النصوص ، متضمن لبيانات معجزة ، فى عبارات موجزة ؛ وتلويحات رائقة بكلمات شائقة ، قد استوقفت الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه ، واستقصر الآمال الوافية ، دون الاطلاع على فحاويه .

وقد شرحه — فيمن شرحه — الفاضل العلامة فخر الدين ، ملك المتناظرين محمد بن عمر بن الحسين ، الخطيب الرازى ، جزاه الله خيراً . فجهد فى تفسير ماخفى منه ، بأوضح تفسير ، واجتهد فى تعبير ما التبس فيه بأحسن تعبير ، وسلك فى تتبع ما قصد نحوه ، طريقة الاقتفاء ، وبلغ فى التفتيش عما أودع فيه ، أقصى مدارج الاستقصاء ، إلا أنه قد بالغ فى الرد على صاحبه أثناء المقال ، وجاوز فى نقض قواعده ، حد الاعتدال ، فهو بتلك المساعى ، لم يزده إلا قدحاً ، ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه ، جرحاً .

ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه ، بقدر الإمكان ، والاستطاعة ، وأن يذبوا عما قد تكفلوا إيضاحه ، بما يذب به صاحب تلك الصناعة ، ليكونوا شارحين غير ناقضين ، ومفسرين غير معترضين .

اللهم إلا إذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح ، فحينئذ ينبغى أن ينبهوا عليه ، بتعريض ، أو تصريح ، متمسكين بذيل العدل والإنصاف ، متجنبين عن البغى والاعتساف ، فإن إلى الله الرجعى ، وهو أحق بأن يخشى .

ولقد سألنى بعض أجلة الخلان ، من الأحبة الخلصان ، وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة ، قدوة الحكماء والأطباء ، وسيد الأكابر والفضلاء ، بلغه الله ما يتمناه ، وأحسن منقلبه ومثواه ، أن أقرر ما تقرر عندى — مع قلة البضاعة ، وأودع ما قبض عليه يدى ، مع قصور الباع فى الصناعة — من معانى الكتاب المذكور ومقاصده ، وما يقتضى ايضاحه ، مما هو مبنى على مبانيه وقواعده ، مما تعلمته من المعلمين ، المعاصرين والأقدمين ، واستفدته من الشرح الأول المذكور ، وغيره من الكتب المشهورة ، أو استنبطته بنظرى القاصر ، وفكرى الفاتر .

وأشير إلى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح ، مما ليس فى مسائل الكتاب بقادح ، وأتلق ما يتوجه منها عليها بالاعتراف ، مراعياً فى ذلك شريطة الإنصاف ، وأغمض عما لا يجدى بطائل ، ولا يرجع إلى حاصل .

غير ملتزم فى جميع ذلك حكاية ألفاظه ، كما أوردها ، بل مقتصراً على ذكر المقاصد التى قصدها ؛ مخافة الإطناب ، المؤدى إلى الإسهاب .

وفى نيتى إن شاء الله أن أتوجه بحل مشكلات الإشارات بعد أن أتممه ، وأرجو أن يغفرلى ربى خطيئاتى ، ويعذرنى من يعثر على هفواتى ، وإنى للخطايا لمقترف ، وبالقصور والعجز لمعترف ، ومن الله التوفيق ، وإليه انتهاء الطريق . صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله :

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

(١) أحمد الله على حسن توفيقه ، وأسأل الله هداية طريقه وإلهام الحق بتحقيقه .

---

(١) أفاد الفاضل الشارح أن هذه المعانى يمكن أن تحمل على كل واحدة ، من من مراتب النفس الإنسانية ، بحسب قوتيها :

النظرية .

والعملية .

بين حدّى النقصان والكمال .

أما النظرية : فلأن جودة الترقى من (العقل الهيولانى) الذى من شأنه الاستعداد المحض، باستعمال الحواس ، إلى (العقل بالملكة) الذى من شأنه الإستعداد لإدراك المعقولات الأولى ، أعنى البديهيات ، لا يكون إلا بحسن توفيقه تعالى . وجودة الانتقال من (العقل بالملكة) إلى (العقل بالفعل) الذى من شأنه إدراك المعقولات الثانية ، أعنى المكتسبة ، لا يتأتى إلا بهدايته تعالى ، إلى سواء الطريق ، دون مضلاتها .

وحصول (العقل المستفاد) أعنى العقود اليقينية ، التى هى غاية السلوك ، لا يكون إلا بإلهامه الحق بتحقيقه ؛ فإن جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها ، لا يفعل فى النفس إلا إعدادا ما ، لقبول ذلك الفيض من مفيضه .

وأما العملية : فلأن تهذيب الظاهر ، باستعمال الشرائع الحقة ، والنواميس الإلهية ، إنما يكون بحسن توفيقه تعالى . وتزكية الباطن من الملكات الردية تكون بهدايته تعالى . وتحلية السر بالصور القدسية ، يكون بإلهامه .

وأقول : السالك الطالب يرى فى بدو سلوكه ، أن مطالبه إنما تتحصل بسعيه ، وبكده ، وبتوفيق الله تعالى إياه فى ذلك ، وهو جعل الأسباب متوافقة فى التسبب

(٢) وأن يصلى على المصطفين من عباده لرسالته ، خصوصاً على محمد وآله .

أيها الحريص على تحقق الحق : إنى مهدت إليك فى هذه « الإشارات والتنبيهات » أصولا وجملا من الحكمة ، إن أخذت الفطانة بيدك ، سهل عليك تفريعها ، وتفصيلها

ثم إنه إذا أمعن فى السلوك ، علم أنه لا يقدر على السلوك إلا بهدايته تعالى إلى الطريق السوى .

وإذا قارب المنتهى ، ظهر له أنه ليس فيما يحاول من الكمالات ، إلا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الأول ، جل ذكره .

فظهر أنه يرى فى كل حال من الأحوال الثلاثة ، أن لله تعالى فى ذلك تأثيراً ولنفسه تأثيراً ، إلا أن ما ينسبه إلى نفسه من التأثير فى الحالة الأولى ، أكثر مما ينسبه إلى الله تعالى .

وفى الحالة الثانية قريب منه .

وفى الحالة الثالثة أقل منه .

وإنما تختلف أراؤه بحسب استكماله قليلا ، قليلا .

فالشيخ عبر :

بالتوفيق والهداية والإلهام .

عن غاية ما يتمناه الطالب ، من الله تعالى ، فى الأحوال الثلاثة ، مما يراه سبباً لإنجاح مرامه

ثم نبّه المتعلم بما افتتح به كتابه ، على أنه ينبغى له إذا دخل فى زمرة الطالبين ، أن يحمد الله تعالى على ما يتيسر له من التوفيق للخوض فى الطلب والسلوك ؛ ويسأله ما يرجوه من الهداية والإلهام ، ليتم له بهما الوصول إلى المنتهى ، فائزاً بمطالبه .

(٢) أقول : الفروع لأصولها ، كالجزئيات لكلياتها .

مثاله : زيد وعمرو ، للإنسان .

والتفصيل لجملته ، كالأجزاء لكلها .

مثاله : زحل والمشترى ، للمتحيرة .

(٣) ومبتدئ من علم المنطق ، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله .

والفروع غير موجودة فى الأصل بالفعل ، بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل ، وإن لم يكن مذكوراً معها بالفعل .

وإخراج الفروع إلى الفعل يحتاج إلى تصرف زائد فى الأصل ، وهو المسمى بالتفريع ؛ ولذلك قال (سهل عليك تفريعها) ولم يقل [ظهر وبان لك فروعها] .

(٣) أقول : الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة فى تعلم سائر العلوم .

وأما الطبيعة فهى المبدأ الأول لحركة ما هى فيه — أعنى الجسم الطبيعى — ولسكونه بالذات .

والعلم المنسوب إليها هو العلم المسمى بالطبيعيات ، لا العلم بالطبيعة نفسها ؛ فإنه أحد مسائل العلم المنسوب إلى ما قبلها .

ومبادىء الطبيعة من المجردات ، إنما يكون قبلها فى نفسه الأمر قبلية بالذات ، والعلية والشرف .

ويكون بعدها بالنسبة إلينا ، بعدية بالوضع ؛ فإنا ندرك المحسوسات بحواسنا أولا . ثم المعقولات بعقولنا ثانياً ؛ ولذلك قدم المعلم الأول الطبيعيات على العلم بمباديها ، فالعلم بمبادئ الطبيعة وبما يجرى مجراها من الأمور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة ، لأول الاعتبارين ، وعلم ما بعدها لثانيهما ، وهو الفلسفة الأولى ، وله تقدم آخر باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم ؛

وذلك لكونه مشتملا على بيان أكثر مباديها الموضوعة فيها ، والعلم بالمبادىء أقدم من العلم بما له المبادىء .

وإنما عنى الشيخ بقوله : [وما قبله]

هذا التقدم ، لا الذى سبق ؛ لأن الضمير فيه عائد إلى العلم لا إلى الطبيعة .

والفلسفة الأولى لا تسمى ما قبل الطبيعة ، بل تسمى علم ما قبل الطبيعة .

ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأول ، لقال : [وما قبلها] .

وما ذكره الفاضل الشارح :

من كون الإلهى متأخراً عن الطبيعى ، فى التعليم ، بحسب الأغلب ، إلا أن الشيخ لما أثبت الأول وصفاته بما لا يبتنى على الطبيعيات ، فصار الإلهى متقدماً فى كتابه هذا ، بالوجهين ؛ فلذلك سماه بما قبل الطبيعة] .

كلام غير محصل ، لما مر ؛ ولأن الشيخ إنما أثبت الأول وصفاته فى هذا الكتاب بما أثبتها هو وغيره من الحكماء الإلهيين فى سائر الكتب .

وإنما خالف ها هنا فى ترتيب المسائل ، وخلط أحد العلمين بالآخر ، حسبما تقتضيه السياقة التى اختارها .

النهج الأول

فى غرض المنطق

(١) المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان

(٢) آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره .

---

(١) أقول : قوله [فى غرض المنطق] لأن النهج فيه .

قوله : [المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان] .

أقول : جمع فيه فائدتين :

الأولى : بيان ماهية المنطق .

والثانية : بيان لميته ، أعنى الغرض منه .

ولما استلزمت الثانية الأولى ، من غير انعكاس ، خصها بالقصد ؛ لاشتمال بيانها على البيانين جميعاً .

فالمنطق : آلة قانونية .

والغرض منه : كونها عند الإنسان .

(٢) أقول : هذا رسم للمنطق ، وقد تختلف رسوم الشىء باختلاف الاعتبارات .

فمنها : ما يكون بحسب ذاته فقط .

ومنها : ما يكون بحسب ذاته مقيسا إلى غيره ، كفعله ، أو فاعله ، أو غايته ، أو شىء آخر .

مثلا يرسم [الكوز] :

بأنه وعاء صخرى ، أو خزفى ، وكذا كذا . وهو رسم بحسب ذاته .

وبأنه : آلة يشرب بها الماء . وهو رسم بالقياس إلى غايته .

وكذا فى سائر الاعتبارات .

والمنطق : علم فى نفسه ، وآلة بالقياس إلى غيره من العلوم ؛ ولذلك

. . . .

عبر الشيخ عنه فى موضع آخر بـ [العلم الآلى].

فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم ، لكن أخصهما تعلقاً ببيان الغرض هو الذى باعتبار قياسه إلى غيره .

فرسمه هاهنا بذلك الاعتبار .

والتنازع فيه : هل هو علم أولا ؟ ليس مما يقع بين المحصلين ؛ لأنه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر فى المعقولات الثانية ، على وجه يقتضى تحصيل شىء مطلوب ، مما هو حاصل عند الناظر ، أو يعين على ذلك . والمعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق المعقولات الأولى ، التى هى حقائق الموجودات ، وأحكامها المعقولة .

فهو علم بمعلوم خاص ، ولا محالة يكون علما ما ، وإن لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الأولى التى تتعلق بأعيان الموجودات ؛ إذ هو أيضا علم آخر خاص مباين للأول .

والقول بأنه آلة للعلوم ، فلا يكون علماً من جملتها ؛ ليس بشىء ؛ لأنه ليس بآلة لجميعها ، حتى الأوليات ؛ بل بعضها ، وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها :

كالنحو : للغة

والهندسة : للهيأة .

والإشكال الذى يورد فى هذا الموضع — وهو أن يقال : لو كان كل علم محتاجاً إلى المنطق ، لكان المنطق محتاجا إلى نفسه ، أو إلى منطق آخر — ينحل به ؛ وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج إلى المنطق لا جميعها .

والمنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبه عليها ، وأوليات تتذكر ، وتعد لغيرها ، ونظريات ليس من شأنها أن يغلط فيها ، كالهندسيات التى يبرهن عليها . فجميعها غير محتاج إلى المنطق .

فإن احتيج فى شىء منه على سبيل الندرة ، إلى قوانين منطقية ، فلا يكون ذلك الاحتياج ، إلا إلى الصنف الأول ، فلا يدور الاحتياج إليه .

وأما قوله : (آلة قانونية)

فالآلة : ما يؤثر الفاعل ، فى منفعله القريب منه ، بتوسطه .

والقانون : معرب رومى الأصل ، وهو كل صورة كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها المطابقة لها .

(٣) وأعنى بالفكر هاهنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة فى ذهنه ، متصورة أو مصدق بها .

والآلة القانونية : عرض عام للمنطق ، وضع موضع الجنس .

وباقى الرسم : خاصة له .

وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس إلى غيره .

وإنما قال : [تعصمه مراعاتها] لأن المنطقى قد يضل إذا لم يراع المنطق .

وأما قوله : [عن أن يضل فى فكره] .

فالضلال هاهنا هو فقدان ما يوصل إلى المطلوب ، وذلك يكون :

إما بأخذ سبب لما لا سبب له .

أو بفقد السبب .

أو بأخذ غير السبب مكانه ، فيما له سبب .

(٣) أى فى رسم هذا العلم ، وذلك لأن الفكر قد يطلق :

على حركة النفس بالقوة — التى آلتها [مقدم البطن الأوسط من الدماغ] المسمى بـ (الدودة) — أى حركة كانت ، إذا كانت تلك الحركة فى المعقولات .

وأما إذا كانت فى المحسوسات ، فقد تسمى [تخيلا]

وقد يطلق على معنى أخص من الأول :

وهو حركة من جملة الحركات المذكورة ، تتوجه النفس بها من المطالب ، مترددة فى المعانى الحاضرة عندها ، طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها ، إلى أن تجدها ، ثم ترجع منها نحو المطالب

وقد يطلق على معنى ثالث ، وهو أخص من الثانى :

وهو الحركة الأولى وحدها ، من غير أن تجعل الرجوع إلى المطالب جزءا منه ، وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب .

والأول : هو الفكر الذى يعد فى خواص نوع الإنسان .

والثانى : هو الفكر الذى يحتاج فيه ، وفى جزئيه جميعاً ، إلى علم المنطق .

والثالث : هو الفكر الذى يستعمل بإزاء الحدس على ما سيأتى ذكره فى [النمط الثالث] .

. . . .

فخصص الشيخ لفظة (الفكر) هاهنا ، بالمعنى الثانى من المعانى المذكورة

قوله : [ما يكون عند إجماع الإنسان]

يعنى به الحركة الأولى المبتدئ بها ، من المطالب إلى المبادئ ، والثانية المنتقل بها من المبادئ إلى المطالب جميعاً .

والإجماع : هو الإزماع ، وهو تصميم العزم .

وقوله : [أن ينتقل عن أمور حاضرة فى ذهنه]

يعنى به الحركة الثانية ، التى هى الرجوع من المبادئ إلى المطالب .

وهذه الحركة وحدها ، من غير أن تسبقها الأولى ، قلما تتفق ؛ لأنها حركة نحو غاية غير متصورة .

وقد نص على ذلك المعلم الأول فى باب [اكتساب المقدمات] من كتاب [القياس]

والحاصل أنه عرف الحركتين جميعاً بالثانية منها التى هى أشهر

والفاضل الشارح : قد تحير :

فى تفسير معنى الفكر ، أولا

وفى تقييده بقوله (هاهنا) ثانياً ،

وفى الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور ، وبين نفس الانتقال ، ثالثاً .

وحمله مرة على أمر غير الانتقال . ومرة على الانتقال .

ثم جعل الحركة الأولى إرادية ، وسماها فكراً يحتاج فيه إلى المنطق .

والثانية طبيعية ، وسماها حدساً لا يحتاج معه إليه .

وكل ذلك خبط يظهر بأدنى تأمل ، مع ضبط ما قررناه .

وإنما قال : [عن أمور حاضرة]

ولم يقل : [عن علوم وإدراكات]

لأن الظنون ونحوها قد تكون مبادئ أيضا .

وإنما قال : (عن أمور)

ولم يقل : (عن أمر واحد)

لأن المبادئ التى ينتقل عنها إلى المطالب ، انتقالا صناعياً ، إنما تكون فوق واحدة ، وهى :

(٤) تصديقاً علميا ، أو ظنيا ، أو وضعا وتسليما

أجزاء الأقوال الشارحة .

ومقدمات الحجج ، على ما سنبين .

قوله : [متصورة

أو مصدق بها]

فالمتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم .

والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له .

ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن .

(٤) أقول : الشك المحض الذى لا رجحان معه لأحد طرفى النقيض على الآخر ، يستلزم عدم الحكم ، فلا يقارن ما يوجد حكم فيه ، أعنى التصديق . بل يقارن ما يقابله ، وذلك هو الجهل البسيط .

والحكم بالطرف الراجح :

إما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح .

أو لا يقارنه ، بل يقارن تجويزه .

والأول : هو الجازم .

والثانى : هو المظنون الصرف .

والجازم :

إما أن تعتبر مطابقته للخارج .

أو لا تعتبر .

فإن اعتبرت :

فإما أن يكون مطابقاً .

أولا يكون .

والأول : إما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه

أو لا يمكن .

فإن لم يمكن ، فهو اليقين ، ويستجمع ثلاثة أشياء :

الجزم والمطابقة والثبات

وإن أمكن ، فهو الجازم المطابق غير الثابت

والجازم غير المطابق : هو الجهل المركب .

وقد يطلق الظن بإزاء اليقين : عليهما ، وعلى المظنون الصرف ، لخلوها :

إما عن الثبات وحده .

أو عنه وعن المطابقة .

أو عنهما وعن الجزم .

وحينئذ ينقسم ما تعتبر فيه مطابقة الخارج إلى :

يقين وظن

وأما ما لا يعتبر فيه ذلك ؛ وإن كان لا يخلو عن أحد الطرفين :

فإما أن يقارن :

تسليما أو إنكاراً

والأول : ينقسم :

إلى مسلّم عام ، أو مطلق ، يسلمه الجمهور

أو محدود تسلمه طائفة .

وإلى خاص يسلمه شخص :

إما معلم أو متعلم أو متنازع

والثانى : يسمى وضعاً .

فمنه ما تصادر به العلوم ، وتبتنى عليه المسائل .

ومنه ما يضعه القايس الخلى ، وإن كان مناقضا لما يعتقده ، ليثبت به مطلوبه .

ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلى ، ويذب عنه .

ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده ؛ كقول من يقول : لا وجود للحركة مثلاً .

فإن جميع ذلك يسمى أوضاعاً ، وإن كانت الاعتبارات مختلفة

وقد يكون حكم واحد :

تسليماً باعتبار .

ووضعاً باعتبار آخر .

مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس إليه ، وإلى السائل .

وقد يتعرى التسليم عن الوضع ، فى مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات ، أو الوضع عن التسليم ، فى مثل ما يوضع فى بعض الأقيسة الخلفية .

وربما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك ، فيقال : لكل رأى يقول به قائل ، أو يفرضه فارض .

وبهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره ،

وما ذهب إليه الفاضل الشارح فى تفسيرهما :

وهو أن الوضع ما يسلمه الجمهور

والتسليم ما يسلمه شخص واحد .

ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة ،

فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هى :

علمى . وظنى . ووضعى . وتسليمى . لاغير

ومبدأ البرهان ، علمى .

ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هى الأقسام الباقية .

وأما الشعر فلا تدخل مباديه تحت التصديق ، إلا بالمجاز ؛ ولذلك لم يتعرض الشيخ لها .

وإنما أتى الشيخ بحرف العناد فى قوله :

[علميا . أو ظنيا . أو وضعيا .]

لتباين العلم والظن بالذات ، ومباينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار .

ولم يأت بحرف العناد فى قوله : [أو وضعاً وتسليما] لتشاركهما فى بعض المواد .

وقول الفاضل الشارح :

[إنما قدم الظن ، على الوضع والتسليم ، لتقدم الخطابة على الجدل فى النفع]

قادح فى قسمة الظن بالأقسام الثلاثة الشاملة ، لما عدا اليقين ، من مبادئ الصناعات

(٥) إلى أمور غير حاضرة فيه .

الثلاث ، إلا أن يحمله على الظن الصرف ، حتى يستقيم تقديم الظن ، وإلا بطل التعليل بأقسامه .

وإنما قسم الشيخ التصديق بأقسامه ، ولم يقسم التصور ؛ لأن انقسام التصديق إليها ، انقسام طبيعى ، ليس بالقياس إلى شىء ؛ ولذلك يقتضى تباين الأقيسة المؤلفة منها . بحسب الصناعات المذكورة .

وأما التصور فإنه لا ينقسم إلى أقسام كذلك ، بل ينقسم مثلا إلى :

الذاتى . والعرضى . والجنس . والفصل ، وغيرها ، إنقساماً عرضياً ، وبالقياس إلى شىء ؛ فإن الذاتى لشىء قد يكون عرضياً لغيره .

بخلاف المادة الخطابية التى لا تصير برهانية البتة ،

وتعليل الفاضل الشارح ذلك بأن التصور لا يقبل :

القوة والضعف

والتصديق يقبلهما .

فاسد ؛ لأن التصور لو لم يقبلهما ، لكان المتصور بالحد الحقيقى ، كالمتصور بالرسوم أو الأمثلة .

وإنما نشأ غلطه هذا ، من رأيه الذى ذهب إليه فى التصورات أنه لا تكتسب

(٥) أقول : يعنى أن المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب ؛ فإن الحاصل لا يستحصل .

فإن قيل : إنكم فسرتم الفكر بالحركة : من المطالب ، إلى المبادئ ، والعود إليها . فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك ؟ وبم يعرف أنها هى المطالب ، إن لم تكن معلومة أصلا ؟

أجيب : بأن المطلوب يكون حاضراً من جهة ، غير حاضر من جهة أخرى .

فالجهتان متغايرتان :

فمن الجهة التى لم يحضر ، يُطلب .

ومن الجهة التى حضر ، يتحرك عنه أولا ، ويعرف أنه المطلوب آخراً .

(٦) وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه ، وهيأة .

(٧) وذلك الترتيب والهيأة ، قد يقعان على وجه صواب ، وقد يقعان لا على وجه صواب

والسبب فى ذلك اختلاف مراتب الإدراك :

بالضعف . والقوة . والنقصان . والكمال .

فالمطلوب تصوره ، معلوم بإدراك ناقص ، مطلوب استكماله

والمطلوب تصديقه ، معلوم الحدود ، مطلوب الحكم عليها .

(٦) أقول : يريد بالانتقال ، الحركة من المبادئ إلى المطالب .

وقد ذكرنا : أن المبادئ لكل مطلوب إنما تكون فوق واحدة ، ولا يحصل من الأشياء الكثيرة شىء واحد ، إلا بعد صيرورتها ، علة واحدة لذلك الشىء ؛ لأن المعلول الواحد له علة واحدة .

والتأليف : هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن نطلق عليه [الواحد] بوجه .

فالمبادئ تتأدى إلى المطالب بالتأليف وكذلك قديكون للمبادىء بالنسبة إلى المطالب .

والتأليف المراد به فى هذا الموضع لا يخلو :

من أن يكون لبعض أجزائه عند البعض وضع ما ، وذلك هو الترتيب .

ومن أن يعرض لجميع الأجزاء صورة ، أو حالة ، بسببها يقال لها [واحد] وهى الهيأة ، وهى متأخرة بالذات عن الترتيب ، كما هو متأخر عن التأليف .

فإذن لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيأة للمبادئ التى ينتقل منها إلى المطالب أيضاً ، ترتيب وهيأة على القياس المذكور .

(٧) أقول : صواب الترتيب فى القول الشارح مثلا ، أن يوضع الجنس أولا ، ثم يقيد بالفصل .

وصواب الهيأة أن يجعل للأجزاء صورة وحدانية ، يطابق بها صورة المطلوب .

وصواب الترتيب فى مقدمات القياس . أن تكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى .

وصواب الهيأة أن يكون الربط بينها فى :

الكيف . والكم والجهة

على ما ينبغى .

(٨) وكثيرا ما يكون الوجه الذى ليس بصواب ، شبيهاً بالصواب ، أو موهماً أنه شبيه به

وصواب الترتيب فى القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه ، على ما ينبغى .

وصواب الهيأة أن يكون من ضرب منتج .

والفساد فى البابين أن يكون بخلاف ذلك .

وقد أسند الإصابة وعدمها ، إلى الصور وحدها ، دون المواد ؛ لأن المواد الأولى لجميع المطالب هى التصورات .

والتصورات الساذجة لا تنسب إلى الصواب والخطأ ما لم تقارن حكماً .

واستعمال المواد التى لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب وهيأة ، البتة :

إما بقياس بعض الأجزاء إلى بعض .

وإما بقياسها إلى المطلوب .

أما المواد القريبة للأقيسة التى هى المقدمات ، فقد يقع الفساد فيها أنفسها ، دون الهيأة والترتيب اللاحقين لها . وذلك لما فيها من الترتيب والهيأة بالنسبة إلى الأفراد الأولى .

(٨) أما باعتبار الصور وحدها .

فالصواب هو القياس.

والشبيه به هو الاستقراء ؛ لأنه انتقال من جزئيات إلى كليها ، كما أن القياس انتقال من كلى إلى جزئياته .

والموهم أنه شبيه به هو التمثيل ؛ فإن إيراد الجزئى الواحد فى التمثيل ؛ لإثبات الحكم المشترك ، يوهم مشاركة سائر الجزئيات له فى ذلك ، حتى يظن أنه استقراء .

وأما باعتبار المواد وحدها ، أعنى القريبة ؛ فإن المواد الأولى لا توصف بالصواب أو غير الصواب كما مر .

والصواب منها : هو القضايا الواجب قبولها .

والشبيه به من وجه :

المسلمات ، والمقبولات ، والمظنونات

ومن وجه آخر : المشبهات بالأوليات .

(٩) فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ، من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان ، إلى أمور مستحصلة.

والموهم أنه شبيه به : المشبهات بالمسلمات .

وأما باعتبارهما معًا : فالصواب هو البرهان .

والشبيه به : الجدل والخطابة ، من وجه .

والسفسطة من وجه .

والموهم أنه شبيه به : المشاغبة ؛ فإنها تشبه الجدل .

كما أن السفسطة تشبه البرهان .

والفاضل الشارح ، عد الجدل والخطابة ، فى الصواب .

وجعل الشبيه به المغالطة .

والموهم أنه شبيه به : المشاغبة .

ويلزم على ذلك : أن يكون الجدل من جملة الشبيه ؛ لأن المشاغبة توهم أنها جدل

(٩) أقول : هذا إلى آخره رسم المنطق بحسب ذاته ، لا بالقياس إلى غيره .

فالعلم جنسه ، والباقى من قبيل الخواص .

وإنما اخرَّ هذا الرسم ، إلى هذا الموضع ؛ لأن هذه الخاصة — أعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية — لم تكن بينة .

فلما بانت عرفه بها

وقوله : [يتعلم فيه] فى بعض النسخ [يتعلم منه ضروب الانتقالات]

والأول : يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية ، التى هى كالقوانين ، وبيانها المسائل المنطقية .

والثانى : يقتضى حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد ، على ما هى مستعملة فى سائر العلوم .

وإنما قال : [علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات]

ولم يقل : [علم ضروب الانتقالات]

(١٠) وأحوال تلك الأمور

(١١) وعددُ أصنافِ ترتيب الانتقالات فيه وهيأتُه جاريان على الاستقامة وأصنافِ ماليس كذلك *

لأن المقصود من المنطق بالقصد الأول ليس هو أن تعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الإصابة فى الفكر ، كما تقدم .

والعلم بالضروب إنما صار مقصوداً بقصد ثان ؛ لأن الإصابة مفتقرة إلى ذلك .

والفاضل الشارح أفاد أنه إنما قال : [للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات . وللطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان] لأن الجزئيات التى يستعمل المنطق فيها ، كليات فى أنفسها هى العلوم . والجزئيات التى يستعمل الطب فيها أبدان جزئية لنوع الإنسان .

وقد يخص العلم بالكليات ، والمعرفة بالجزئيات .

(١٠) أقول : العلم بماهيات تلك الأمور معقولات أولى ، وبأحوالها معقولات ثانية وهى كونها : ذاتية ، وعرضية ، ومحمولة ، وموضوعة ، ومتناسبة ، وغير متناسبة ، وما يجرى مجراها .

فالعلم بذلك مقصود ثالث يقصد ؛ لأن ضروب الانتقالات تعرف بذلك .

(١١) أقول :

فالأول : هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية ، والحدود التامة .

والثانى : ما عداها مما يشتمل على فساد صورى أو مادى من الأقيسة والتعريفات المستعملة فى سائر الصناعات ، ومما لا يستعمل أصلا لظهور فساده .

والعجب : أن الفاضل الشارح عد « الجدل » و « الخطابة » فى المستقيمة ؛ و « الاستقراء » والتمثيل فى غيرها . والعمدة فى « الخطابة » التمثيل ، وفى « الجدل » الاستقراء على ما يتبين فيهما .

الفصل الأول

إشارة

(١) وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتى يتأدى منها إلى غيرها ، بل بكل تأليف ، فذلك التحقيق يحوج إلى تعرف المفردات التى يقع فيها الترتيب والتأليف .

---

(١) أقول : كل تحقيق : أى كل تحصيل أو إثبات علمى .

والتأليف أقدم من الترتيب بالذات ، كما مر .

والترتيب أخص من التأليف ، لا بأن يوجد تأليف من أشياء لها وضع ما : عقلا ، أو حسا ، من غير ترتيب — فإن ذلك لا يمكن ، بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب — بل بأن الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين ، والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين ، بل يستلزم ترتيباً ما ، مما يمكن وقوعه فى تلك الأجزاء .

مثلا : التأليف من (ا ، ب ، حـ) يمكن أن يقع على هذا الترتيب ، ويمكن أن يقع على ترتيب (ب ، ا ، حـ) أو غيره ، مما يمكن .

والمراد : أن كل تحقيق متعلق بترتيب يؤدى إليه ، بل كل تأليف فإنه يحوج إلى تعرف المفردات التى هى مواد الترتيب والتأليف ؛ لأن اختصاص الترتيب المعين بالتأدية إلى المطلوب دون ما عداه ، مما يمكن وقوعه فيها ؛ إنما يكون من قبيل تلك المواد وأحوالها .

وليس المراد من قوله : (بكل تأليف) ما يفهم منه أن كل واحد مما هو (تحقيق) موصوف بالتعلق بكل واحد من التأليفات المنتجة وغير المنتجة ؛ بل المراد منه أن كل تحقيق ، متعلق بترتيب ، بل بأى تأليف اتفق أنه كذا وكذا .

وإنما قال كذلك ؛ ليعلم أن علة الاحتياج إلى تعرف المفردات ليست هى الترتيب ، بل أعم منه ، وهو التأليف .

(٢) لا من كل وجه ، بل من الوجه الذى لأجله يصلح أن يقعا فيها .

(٣) ولذلك ما يحوج المنطق إلى أن يراعى أحوالا من أحوال المعانى المفردة ثم ينتقل منها إلى مراعاة أحوال التأليف *

الفصل الثانى

إشارة

(١) ولأن بين اللفظ والمعنى علاقةً ما ،

---

(٢) أى لا من حيث هى معقولات أولى ، وطبائع لأعيان الموجودات ، بل من حيث هى معقولات ثانية

فإن البحث عن المعقولات الثانية من حيث هى معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الأولى بل من حيث يتعلق منها إلى غيرها .

(٣) أقول : التأليف صنفان : أول ، وثان .

والأول : يقع فى الأحوال الشارحة ، وفى القضايا . وأجزاؤه مفردات تذكر أحوالها الصورية فى [إيساغوجى] ، والمادية فى [قاطيغورياس] .

والثانى : يقع فى الحجج ، وأجزاؤه قضايا ، هى : مفردات بالقياس إليها ، ومؤلفات بالقياس إلى ما قبلها . وتذكر أحوالها :

الصورية : فى [بارار ميناس] ويشتمل عليه [النهج الثالث ، والرابع ، والخامس] من هذا الكتاب .

والمادية فى أثناء مباحث الصناعات الخمسة ، ويشتمل عليها [النهج السادس] .

(١) أقول : للشىء : وجود فى الأعيان ، ووجود فى الأذهان ، ووجود فى العبارة ، ووجود فى الكتابة .

والكتابة تدل على العبارة ، وهى على المعنى الذهنى ، وهما دلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأوضاع .

وللذهنى على الخارجى دلالة طبيعية لا تختلف أصلا ، فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ؛ فلذلك قال [علاقة ما] لأن العلاقة الحقيقية هى التى بين المعنى والعين .

(٢) وربما أثرت أحوال فى اللفظ فى أحوال المعنى .

(٣) فلذلك يلزم المنطقى أيضاً أن يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم

(٤) إلا فيما يقل *

الفصل الثالث

إشارة

(١) ولأن المجهول بإزاء المعلوم

---

(٢) الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية ؛ وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة فى الأذهان ؛ فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها فى المعانى وتتغير الألفاظ بتغيرها .

والأغلاط التى تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم ، مثلا إنما تسرى إلى المعانى لاشتمال الألفاظ الذهنية أيضاً عليها .

(٣) أى نظره فى المعانى إنما يكون بالقصد الأول ، وفى الألفاظ بقصد ثان . ونظره فى الألفاظ – من حيثُ ذلك غيرمقيد بلغة قوم دون آخر – هو معرفة : إفرادها ، وتركيبها ، واشتراكها ، وتشكيكها ، وسائر أحوالها فى دلالاتها : كدخول السلب على الربط المقتضى للربط ، وعكسه المقتضى للعدول . وكذلك دخولهما على الجهة ، ودخول الجهة عليهما .

وبالجملة سائر ما يذكر فى شرائط النقيض والمغالطات اللفظية .

(٤) يريد به ما يختص باللغة التى يستعملها المنطقى ويتغير به حال المعنى فإنه يلزمه أن يتنبه له وينبه عليه ؛ وذلك كدلالة (لام التعريف) – فى لغة العرب – على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ، ودلالة (إنما) هو على مساواة حدى القضية ، ودلالة (صيغة السلب الكلى) على المعنى المتعارف الذى يجىء بيانه .

(١) الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ، ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ، ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم .

وأراد بالمجهول هاهنا الجهل البسيط ، وقسمه قسمة مقابلة إلى التصور والتصديق ؛ فإن الأعدام لا تتمايز إلا بالملكات ، ولا تنقسم إلا بأقسامها .

(٢) فكما أن الشيء قد يُعلم تصوراً ساذجاً ، مثل علمنا بمعنى اسم المثلث ، وقد يعلم تصوراً معه تصديق

(٣) مثل علمنا أن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين

(٤) كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور ، فلا يتصور معناه إلى أن يتعرف مثل [ذى الاسمين] و [المنفصل] وغيرهما .

---

(٢) تنبيه على عدم العناد بين التصور والتصديق ؛ فإن أحدهما يستلزم الآخر ، بل العناد بين عدم التصديق مع التصور الذى عبر عنه بقوله : [ساذجا] وبين وجوده معه .

وإنما قال : [بمعنى اسم المثلث] ولم يقل [بمعنى المثلث] لأن التصور قد يكون بحسب الاسم ، وقد يكون بحسب الذات

والأول : قد يتعرى عن التصديق .

والثانى : لا يتعرى ؛ لأنه متأخر عن العلم بهيأة التصور ، فلا يحسن التمثيل به فى التصور الساذج .

(٣) ذلك تصديق يبرهن عليه فى الشكل الثانى والثلاثين ، فى المقالة الأولى من كتاب (الأصول) لـ (إقليدس)

(٤) أقول : تعريفهما يحتاج إلى مقدمات هى هذه :

نقول : لما كانت الأعداد إنما تتألف من (الواحد) فالنسبة التى لبعضها إلى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين إما أحدهما أو ثالث ، أعنى أقل منهما ، حتى الواحد . وهى النسب العددية ، والمقادير التى نوعها واحد ، كالخطوط مثلا أو السطوح ، فلها إما نسب عددية تقتضى تشاركها ، أو نسب تختص بها ، وهى التى تكون بحيث لا يعد المنتسبين أحدهما ، ولا شيء يعد غيرهما ، وهى تقتضى تباينهما .

فالنسب المقدارية الشاملة لهما أعم من العددية . والخط المساوى لضلع المربع يحيط به؛ ولذلك يقال له : إنه قوى عليه ؛ فإن المربع يتكون من ضرب ذلك الخط فى نفسه .

والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضاً . والأصم ما يباينه ، فالخط المنطق فى الطول ما يشارك خطاً آخر مفروضاً بنفسه . والمنطق فى القوة ما يتشارك مربعا هما .

(٥) وقد يجهل من جهة التصديق إلى أن يتعلم ، مثل كون القطر قويا على ضلعى القائمة التى يوترها .

وكل منطق فى الطول منطق فى القوة ولا ينعكس .

وإذا تقرر هذا فنقول : إذا فرض خطان متباينان فى الطول ، ومنطقان فى القوة ، كخطين يكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الخمسة إلى جذر الثلاثة مثلا ؛ فإنه يسمى مجموعهما بـ (ذى الاسمين) وفضل أطولهما على الأصغر بـ (المنفصل) وأحوالهما مذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب (الأصول) .

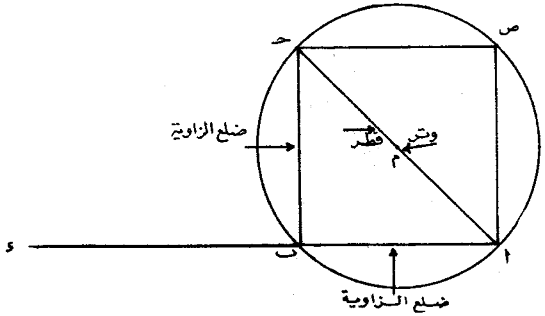
(٥) الزاوية القائمة هى كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتى خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيهما .

وتشبَّه الزاوية مع ضلعيها بالقوس ؛ ولذلك يسمى كل خط ثالث متعرض يتصل بهما (وتَرا) بالقياس إليهما ، ويسمى أيضاً (قطرا)

لأنه يكون قطراً للدائرة التى يمر محيطها بالزوايا الثلاث الحادثة من الخطوط الثلاثة .

وأيضاً لأنه ينصف السطح المتوازى الأضلاع الذى يحيط به الضلعان .

وهذه صورتها



*

---

* الزاوية ا ب حـ تكون قائمة اذا كانت مساوية للزاوية ب حـ د ؛ لأنهما حدثتا على جنبتى الخط المستقيم حـ ب المتصل بالخط أ و فى غير جهة امتداده . والزاوية ب مع ضلعيها ا ب ، ب حـ تشبه القوس ؛ لأنها زاوية ، لا خصوص أنها قائمة .

والخط ا حـ : يسمى (وتراً) بالنسبة لهذين الضلعين لأنه متعرض قد اتصل بهما . .

ويسمى (قطراً) لأنه قطر الدائرة التى مركزها (م) والتى يمر محيطها بالزوايا الثلاث ∠ ا ، ∠ ب ، ∠ حـ ، الحادثة من التقاء الخطوط الثلاثة – ا ب ، ب حـ ، حـ ا د – بعضها ببعض .

ويسمى (قطراً) أيضاً لأنه ينصف السطح المتوازى الأضلاع – ا ب حـ ص – الذى يحيط به ضلعا الزاوية القائمة – ا ب حـ – والضلعان المحيطان هما ا ب ، ب حـ . وإحاطة هذين الضلعين بالسطح المتوازى الأضلاع إحاطة جزئية ؛ لأن السطح المتوازى الأضلاع يحيط به إحاطة كاملة أربعة أضلاع لا اثنان .

(٦) فالسلوك الطلبي منّا في العلوم ونحوها .

إما أن يتجه إلى تصور يستحصل .

وإما أن يتجه إلى تصديق يستحصل .

وقد جرت العادة بأن يسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب [قولا شارحاً]

فمنه حد ومنه رسم ونحوه .

فهذا القطر قوى على ضلعى القائمة التى يوترها القطر ، أى يساوى مربعه مربعيهما ؛ فإن قوة الخط مربعه الذى يحيط به كما مر .

مثلا : إذا كان أحد الضلعين أربعة ، والآخر ثلاثة ، فالقطر يكون خمسة ؛ لأن مربعه — وهو خمسة وعشرون — يساوى مجموع مربعيهما ، وهما : ستة عشر ، وتسعة .

وبرهان ذلك مذكور فى الشكل المعروف بـ (العروس) وهو السابع والأربعون من المقالة الأولى من (الأصول)

وإنما قال (فى التصور والمجهول إلى أن يتعرف . وفى التصديق المجهول إلى أن يتعلم) لأن المعرفة والعلم كما ينسبان إلى الجزئى والكلى ، قد ينسبان إلى الإدراك المسبوق بالعدم ، أو إلى الأخير من الإدراكين لشىء واحد يتخلل بينهما عدم ، وإلى المجرد عن هذين الاعتبارين

ولذلك لا يوصف (الإلـه تعالى) بـ (العارف) ويوصف بـ (العالم) .

وقد ينسبان إلى البسيط والمركب ، ولذلك يقال (عرفت الله) ولا يقال (علمته)

فلهذا الاعتبار الأخير خص التصور لبساطته — بالقياس إلى التصديق — بـ (التعرف) وخص التصديق لتركبه بـ (التعلم)

(٦) أقول : يريد بقوله [ونحوها] ما عدا التصور التام ، واليقين من التصورات الناقصة ، والظنون .

واعلم أن الحد يتألف من الذاتيات ، والرسم من العرضيات .

والحد فى اللغة المنع ، ويقال للحاجز بين الشيئين حد . وحد الشىء طرفه . وإنما سمى الطرف حدا ؛ لأنه يمنع أن يدخل فيه خارج ، أو يخرج عنه داخل .

(٧) وأن يسمى الشىء الموصل إلى التصديق المطلوب [حجة] :

فمنها [قياس] .

ومنها [استقراء] .

(٨) ومنهما يصار من الحاصل إلى المطلوب .

فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم .

(٩) ولا سبيل أيضا إلى ذلك، مع الحاصل المعلوم ، إلا بالتفطن للجهة التى لأجلها صار مؤديا إلى المطلوب *

والرسم هو الأثر .

والذاتيات هى أمور داخلة ، وتدل على شىء هى ماهيته ،

والعرضيات خارجة ، وتدل على شىء هى آثاره وعوارضه .

فسمى التعريف بتلك (حدا) وبهذه (رسما)

وقوله [ونحوه] يريد به ما دون الرسم من الأمثلة وغيرها .

(٧) أقول :

القياس : تقدير الشىء على مثال شىء آخر ، يقال : قاس القذة بالقذة . والقائس يقيس الجزئى بالكلى فى الحكم الثابت للكلى .

والاستقراء : قصد القرى قرية فقرية . يقال : استقريت البلاد إذا تتبعتها : تخرج من أرض إلى أرض . والمستقرئ يتتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصل الكلى .

قوله (ونحوه) يريد به التمثيل ، ويسميه الفقهاء قياساً ؛ لأنه الحاق جزئى بجزئى آخر فى الحكم

(٨) يريد بـ (الحاصل المعلوم) مبادىء ذلك المطلوب التى مر ذكرها .

(٩) أقول : يريد بـ (التفطن) ملاحظة الترتيب والهيأة المذكورين ؛ لأن حصول المبادىء وحدها لو كان كافياً ، لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها ، عالماً بجميع العلوم .

وأيضاً ، فربما علم الإنسان أن البكر لا تحبل ، وأن هذه مثلا بكر ، ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيأة فى علميه .

وعليه يقاس فى التصور

الفصل الرابع

إشارة

(١) فالمنطق ناظر فى الأمور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب .

(٢) وفى كيفية تأديها بالطالب إلى المطلوب المجهول .

فقصارى أمر المنطق ، إذن :

أن يعرف مبادئ القول الشارح ، وكيفية تأليفه ، حداً كان أو غيره.

وأن يعرف مبادئ الحجة ، وكيفية تأليفها قياسا كان أو غيره .

(٣) وأول ما يفتتح به منه فإنما يفتتح بالأشياء المفردة التى منها يتألف الحد والقياس وما يجرى مجراهما ، فلنفتتح الآن .

(٤) ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى *

---

(١) أقول : لا يريد بذلك ، المطالب الجزئية التى مع المواد ، كحدوث العالم ، بل المطالب الكلية : التصورية ، أو التصديقية ، المجردة عن المواد ، حقيقة كانت أو غير حقيقية . والأمور المتقدمة هى مباديها المناسبة لها على الوجه الكلى القانونى أيضاً

(٢) أى فى حال مناسبتها والتفطن المذكور .

وبالجملة فقد صرح فى هذا الفصل ، إذ ذكر أن المنطق ناظر فى الأمور المتقدمة المناسبة ، وأن قصارى أمره ، أن يعرف فى مبادىء القول الشارح والحجة ، بالاحتياج إلى المنطق فى الحركة الأولى من حركتى الفكر ، وفيما يتلوهما من باقى كلامه ، بالاحتياج إليه فى الحركة الثانية ، وذلك يؤكد ما قلناه أولا .

(٣) أقول : يريد به ما تبين فى كتاب (ايساغوجى)

(٤) فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأول من المنطق ؛ لانحلال المقصود إليه آخر الأمر.

الفصل الخامس

إشارة

إلى دلالة اللفظ على المعنى

(١) اللفظ يدل على المعنى .

إما على سبيل المطابقة ، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وبإزائه: مثل دلالة «المثلث» على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع .

وأما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذى يطابقه اللفظ : مثل دلالة « المثلث » على « الشكل » فإنه يدل على « الشكل » ، لا على أنه اسم « الشكل » بل على أنه اسم لمعنًى جزؤه الشكل .

وإما على سبيل الاستتباع والالتزام ، بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجى ، لا كالجزء منه ، بل هو مصاحب ملازم له ، مثل دلالة لفظ « السقف » على « الحائط » و « الإنسان » على « قابل صنعة الكتابة » *

---

(١) أقول :

دلالة المطابقة وضعية صرفة .

ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك العقل ، والوضع ، ويشترط فيهما أن لايكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه ، كالممكن على العام والخاص ، أو عليه وعلى لازمه ، كالشمس على الجرم والنور

بل يكون بانتقال عقلى عن أحدهما إلى الآخر .

. . . .

قوله فى الالتزام [مثل دلالة لفظ السقف على الحائط ، والإنسان على قابل صنعة الكتابة]

ذكر له مثالين :

أحدهما : لازم لا يحمل على ملزومه .

والثانى : لازم يحمل .

وإنما قال : [قابل صنعة الكتابة] ولم يقل (الكاتب) لأن الأول يلزم الإنسان ، والثانى لا يلزمه .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن (الالتزام مهجور فى العلوم) واستدل عليه بأن الدلالة على جميع اللوازم محالة ؛ إذ هى غير متناهية وعلى البين منها باطلة ؛ لأن البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر ، فلا يصلح لأن يعول عليه .

أقول : وهذا بعينه يقدح فى المطابقة أيضاً ؛ لأن الوضع بالقياس إلى الأشخاص مختلف .

والحق فيه : أن الالتزام فى جواب « ما هو » وما يجرى مجراه من الحدود التامة لا يجوز أن يستعمل على ما يجىء بيانه .

وأما فى سائر المواضع فقد يعتبر ، ولولا اعتباره لم يستعمل فى الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الأجناس ؛ إذ هى لا تدل على الماهيات المحدودات إلا بالالتزام كما يتبين ، وفى نسخة كما بين .

الفصل السادس

إشارة

إلى المحمول

(١) إذا قلنا : إن « الشكل» محمول على « المثلث » ، فليس معناه أن حقيقة « المثلث » هى حقيقة « الشكل » .

ولكن معناه : أن الشيء الذى يقال له « مثلث » هو بعينه يقال له : إنه « شكل » : سواء كان فى نفسه معنى ثالثاً ، أو كان فى نفسه أحدهما *

---

(١) أقول : هذا البحث يورد بعد مباحث الألفاظ ، ولعل الشيخ أورده ها هنا ليعرف أن إطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل .

والحمل الذى بينه فى هذا الفصل هو حمل « هو هو » المسمى بحمل المواطأة ، ومعناه كما قال : أن الشيء الذى يقال له « المثلث » هو بعينه يقال له : « إنه شكل » سواء كان ذلك الشيء فى نفسه معنى ثالثاً مغايراً للمثلث والشكل ، أو كان فى نفسه هو المثلث بعينه ، أو الشكل بعينه .

فهذا الحمل يستدعى اتحاد الموضوع والمحمول من وجه ، وتغايرهما من وجه . وما به الاتحاد غير ما به التغاير .

فما به الاتحاد شيء واحد ، وهو الذى عبر عنه الشيخ بـ[الشيء] .

وما به التغاير قد يمكن أن يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما إلى ما به الاتحاد : كـ (النطق) و (الضحك) المضافين إلى الإنسان اللذين يعبر عنهما بـ(الضاحك) و (الناطق) وحينئذ إن جعلا موضوعاً ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما .

وذلك معنى قوله (كان فى نفسه معنى ثالثاً)

. . . .

وقد يمكن أن يكون شيئاً واحداً يضاف إلى ما به الاتحاد ، ك (التثليث) المضاف إلى الشكل الذى يعبر عن المجموع بـ (المثلث) وحينئذ :

إن جعل ذلك المجموع موضوعاً كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجرداً عما به التغاير ، كما يقال : إن المثلث شكل .

وإن جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده ، كما يقال مثلا : إن الشكل مثلث . وذلك معنى قوله [أو كان فى نفسه أحدهما] .

ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل « هو ذو هو » وهو كالبياض على الجسم ، والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطأة ، بل يحمل مع لفظ « ذو » كما يقال : الجسم ذو بياض ، أو يشتق منه اسم كالأبيض ، فيحمل بالمواطأة عليه ، كما يقال : الجسم أبيض . والمحمول بالحقيقة هو الأول .

الفصل السابع

إشارة

إلى اللفظ المفرد والمركب

(١) إعلم أن اللفظ قد يكون مفرداً ، وقد يكون مركباً .

واللفظ المفرد : هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا ، حين هو جزؤه . مثل تسميتك إنساناً بعبد الله ؛ فإنك حين تدل بهذا على ذاته ، لا على صفته من كونه « عبدالله » فلست تريد بقولك « عبد » شيئاً أصلا . فكيف إذا سميته بـ « عيسى » ؟

بلى ، فى موضع آخر قد تقول « عبد الله » وتعنى بـ « عبد» شيئاً ، وحينئذ يكون « عبد الله » نعتاً له ، لا إسماً ، وهو مركب لا مفرد .

والمركب : هو ما يخالف المفرد ، ويسمى « قولا »

فمنه قول تام ، وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة : اسم ، أو فعل — وهو الذى يسميه المنطقيون «كلمة » — وهو الذى يدل على معنى موجود لشىء غير معين فى زمان معين من الأزمنة الثلاثة ، وذلك مثل قولك : حيوان ناطق .

ومنه قول ناقص ، مثل قولك « فى الدار » وقولك « لا إنسان » فإن الجزء من أمثال هذين يراد به الدلالة ، إلا أن أحد الجزأين أداة لا يتم مفهومها

إلا بقرينة مثل « لا » و « فى » فإن القائل : « زيد لا » و « زيد فى ... » لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه فى مثله ، ما لم يقل « فى الدار » أو « لا إنسان » لأن « فى » و « لا » ، أداتان ليستا كالأسماء والأفعال *

---

(١) أقول : قيل فى التعليم الأول : إن المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة أصلا .

واعترض عليه بعض المتأخرين ب« عبدالله » وأمثاله ، إذا جعل علماً لشخص ؛ فإنه مفرد ؛ مع أن لأجزائه دلالة ما .

ثم استدركه فجعل المفرد « ما لا يدل جزؤه على جزء معناه »

وأدى ذلك إلى أن ثلّث القسمة بعض من جاء بعده ، وجعل اللفظ :

إما أن لا يدل جزؤه على شىء أصلا ، وهو المفرد .

أو يدل على شىء غير جزء معناه ، وهو معناه المركب

أو على جزء معناه وهو المؤلف .

والسبب فى ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغى أن يفهم ويعتبر ؛ وذلك لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع ،

فما يتلفظ به ، ويراد به معنى ما ، ويفهم منه ذلك المعنى ، يقال له : إنه دال على ذلك المعنى .

وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه — بحسب تلك اللغة ، أو لغة أخرى ، أو بإرادة أخرى — يصلح لأن يدل به عليه ، فلا يقال له : إنه دال عليه .

وإذا ثبت هذا فنقول : اللفظ الذى لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو :

من أن يراد بجزئه دلالة على شىء آخر .

أولا يراد .

وعلى التقدير الأول لا تكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزأ من اللفظ الأول ، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر ، بإرادة أخرى .

وليس كلا منا فيه .

فإذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه ، دلالة أصلا ، وذلك هو

. . . .

التقدير الثانى بعينه ، فحصل من ذلك أن اللفظ الذى لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه ، لا يدل جزؤه على شىء .

فإذن الرسمان — أعنى القديم والمحدث — للمفرد ، متساويان فى الدلالة ، من غير عموم وخصوص .

ولو تأمل متأمل وأنصف من نفسه لا يجد بين لفظ « عبد » من « عبد الله » إذا كان علما ، وبين لفظ « إن » من « إنسان » تفاوتا فى المعنى ، فإن كليهما يصلحان لأن يدل لهما فى حال آخر على شىء .

وأما كون الأول منقولا من نعت ، والثانى غير منقول ، فأمر يرجع إلى حال الألفاظ ولا يتغير بهما أحوال الاسم فى الدلالة .

فظهر من ذلك أن الرسم المنقول من التعليم الأول صحيح ، وأن « المفرد » فى المعنى شىء واحد ، وكذلك ما يقابله هو المسمى « مركبا » أو « مؤلفا »

ونرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب فنقول : قال الشيخ [المفرد هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا] زاد فى الرسم القديم ذكر (الإرادة) تنبيهاً على أن المرجع فى دلالة اللفظ هو إرادة المتلفظ .

وقال : [حين هو جزؤه] ليعلم أن الجزء — من حيث هو جزء — لا يدل على شىء آخر ، فإن دل بإرادة أخرى على شىء آخر ، لا يكون من حيث هو جزؤه ، ولا ينافى ما قصدناه .

وجعل مقابل (المفرد) (مركبا) فإن الفرق بين (المؤلف) و (المركب) على الاصطلاح الجديد لا فائدة له فى هذا العلم .

قوله [فمنه قول تام وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم أو فعل]

أقول : الأقوال تنحل إلى ثلاثة أشياء : أسماء ، وأفعال ، وحروف .

وتشترك فى أربعة أشياء ؛ وهى كونها ، ألفاظا ، مفردة ، دالة على المعانى ، بالوضع والتواطؤ .

فإن المعنى الجامع لهذه الأربعة جنسها ، وتفترق أولا بفصلين ، هما : دلالتها فى نفسها ، أو فى غيرها وذلك لأنه :

كما أن من الموجودات : قائماً بنفسه ، هو الجوهر ؛ وقائماً بغيره هو العرض .

ومن المعقولات : معقولا بنفسه هو الذات ، ومعقولا بغيره هو الصفة .

كذلك من الألفاظ : ما هو دال فى نفسه ، ودال فى غيره .

والأخير : هو الحرف ، وهو الأداة .

والأول : جنس يقسمه فصلان آخران : هما التعلق بزمان معين من الأزمنة الثلاثة ؛ والتجرد عن ذلك .

والأخير : هو الأسم .

والأول : هو الفعل ، ويسميه المنطقيون « كلمة » . والفعل عند النحاة أعم منه عند المنطقيين ؛ فإنهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر ؛ كقولنا : أمشى ، أيضاً ، فعلا .

ففصول الفعل ، ملكات . وفصول الاسم والحرف أعدامها . والأعدام تعرف بـ « الملكات » ولا ينعكس ؛ فلذلك اقتصر الشيخ على إيراد حد الفعل ؛ إذ هو يتناول حديهما بالقوة ، فقال فى حده : [هو الذى يدل على معنى موجود ، لشىء غير معين ، فى زمان معين ، من الأزمنة الثلاثة .]

والفعل لا ينفك — بعد الأمور الخمسة ، أعنى الأربعة المشتركة ، والاستقلال فى الدلالة المشترك بينه وبين الاسم — عن شيئين :

أحدهما : كون معناه موجوداً لغيره ، مرتبطاً لذاته به . وذلك الغير هو الفاعل . وهو قد يكون معيناً وقد لا يكون ، لكن وجود التعين وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه ، فهو فى نفسه إنما يقتضى الاحتياج إلى غير لا بعينه ، لا إلى غير بشرط أن يكون لا بعينه ؛ فإن بينهما فرقاً كبيراً وهو المراد من قوله [موجود لشىء غير معين] .

وقد تشاركه الأسماء المتصلة بالأفعال كالفاعل ، والمفعول ، والصفة ؛ فى هذا .

والثانى : حصوله فى زمان معين

فإن من الأسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت

ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح

ومنها ما يدل على معنى إنما يحصل فى زمان لا بعينه ، كجميع الأسماء المتصلة بالأفعال .

وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذى يحصل فيه المعنى . أما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير ، وهو المراد من قوله [فى زمان معين من الثلاثة]

والحد الذى أورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات ، لا سيما الفصل الذى يميزه عن الحرف إلا بالتزام .

والحد التام للفعل التام ، أن يقال : الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ، ويتعلق بشىء لا بعينه فى زمان من الأزمنة الثلاثة يعينه ذلك التعلق .

فالأفعال الناقصة ما تنقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج إلى جزء يدل عليه ، كقولنا : كان زيد قائماً ، وهى التى يسميها المنطقيون « كلمات وجودية » . وقد ظن بعضهم أن الفعل البسيط — أعنى المجرد عن الأسم — الذى يسميه المنطقيون « كلمة » لايوجد فى لغة العرب ؛ لاشتمال أكثر الأفعال على الضمائر ، وهو ظن فاسد يتحققه — وفى نسخة « يحققه » — النحاة ؛ فإن قولنا : « قام » فى « قام زيد » خال عن الضمير ، وإن كان مشتملا على ضمير فى عكسه .

و « الكلمة » فى لغة اليونانيين ، كانت تدل بانفرادها على وقوعها فى الحال وتسمى « قائمة » ثم تصرف إلى الماضى أو المستقبل بأدوات لذلك تقترن بها .

وظهر من حد الفعل أن الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضى وقوعه فى زمان يتعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى فى غيره .

والتأليف الثنائى بين هذه الثلاثة يمكن على ستة أوجه :

اثنان منها تامان بحسب النحو ، وهو ما يتألف من اسمين ، أو من اسم وفعل ، يسند أحدهما إلى الآخر ، كقولنا : زيد قائم ، وقام زيد .

وقول الشيخ [إن القول التام هو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة . اسم أو فعل] يوهم أن التام منها ثلاثة .

لكن التأليف من فعلين غير ممكن ؛ لاحتياج كل واحد منهما إلى الاسم ، فيرجع التام إلى القسمين المذكورين ؛ إلا أن قوله فى المثال [حيوان ناطق] يدل أن على المؤلف

. . . .

من الموصوف والصفة يعد فى الأقوال التامة . وحينئذ يكون ما ذهب إليه النحاة أخص ، لكنه أسد ؛ لأن التام عندهم لا يقع موقع المفرد ، وهذا يقع .

قوله فى القول الناقص [إلا أن أحد الجزأين أداة لا يتم مفهومها إلا بقرينة] لما كانت الأداة لا تدل إلا على معنى فى غيرها احتاجت فى الدلالة إلى غير يتقوم مدلولها به ، وهو المراد بالقرينة . فالأداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه فى مثلها ، كقولنا [لا إنسان]

والفاقدة إياها وإن اقترنت بغيرها لا تكون تدل على كمال ما يدل عليه فى مثلها ، كقولنا « زيد لا . . . »

والأول : تأليف ناقص ؛ لأنها فى قوة مفرد .

والثانى : ليس بتأليف إلا بعد الانضياف إلى القرينة .

الفصل الثامن

إشـــــارة

إلى اللفظ الجزئى ، واللفظ الـكلى

(١) اللفظ قد يكون جزئيا ، وقد يكون كليا .

والجزئى هو الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه ، مثل المتصور من زيد .

وإذا كان الجزئى كذلك ، فيجب أن يكون الـكلى ما يقابله؛ وهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه . فإن امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه .

فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل . مثل الإنسان .

وبعضه يكون مشتركاً بالقوة والإمكان ، مثل الشكل الـكرى المحيط باثنتى عشرة قاعدة مخمسات .

وبعضه ليس تقع فيه شركة لا بالفعل ، ولا بالقوة والإمكان ، لسبب غير نفس مفهومه ، مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس أخرى

مثال الجزئى : زيد ، وهذه الـكرة المحيطة بتلك . وهذه الشمس .

مثال الـكلى : الإنسان ، والـكرة المحيطة بها مطلقة ، والشمس *

(١) أقول : الجزئى الذى رسمه هو الحقيقى .

والإضافى : هو كل أخص يقع تحت أعم ، ولو كان كلياً بالمعنى الأول ، كالإنسان تحت الحيوان .

. . . .

ويقابلهما الكلى بمعنيين.

وقوم قسموا الكلى إلى أقسام ستة ، بأن قالوا :

إما أن يوجد فى كثيرين غير متناهية . أو متناهية .

أو فى واحد فقط . أو لا يوجد أصلا .

والأخيران : إما أن يمكن وجودهما فى كثيرين ، أو لا يمكن بسبب غير المفهوم .

وأمثلتها : الإنسان ، والكواكب ، والشمس عند من يجوز نظيرها ، والإله ، والكرة المذكورة ، وشريك البارى .

وفيما ذكره الشيخ كفاية . وما فى الكتاب ظاهر .

الفصل التاسع

إشـــــارة

إلى الذاتى والعرضى : اللازم والمفارق

(١) وقد تكون من المحمولات ذاتية ، وعرضية لازمة ، وعرضية مفارقة ، ولنبدأ بتعريف الذاتية .

إعلم أن من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها . ولست أعنى بالمقوم المحمول الذى يفتقر الموضوع إليه فى تحقق وجوده ، ككون الإنسان مولوداً ، أو مخلوقاً ، أو محدثاً . وكون السواد عرضاً . بل المحمول الذى يفتقر إليه الموضوع فى تحقق ماهيته ويكون داخلا فى ماهيته جزءًا منها . مثل الشكلية للمثلث ، أو الجسمية للإنسان ؛ ولهذا لا يفتقر فى تصور الجسم جسما إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه ، من حيث تتصوره جسما . ونفتقر فى تصور المثلث مثلثا إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه . وإن كان هذا فرقاً غير عام . بل قد يكون بعض اللوازم غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك . ولـكنه فى هذا الموضع فرق *

---

(١) أقول : كل محمول فهو كلى حقيقى ؛ لأن الجزئى الحقيقى — من حيث هو جزئى — لا يحمل على غيره .

وكل كلى فهو محمول بالطبع على ما هو تحته ، وربما يخالف الوضع الطبع ، كقولنا : الجسم حيوان أو جماد .

وأراد الشيخ بالمحمولات ها هنا ما هى بالطبع .

فهى إما ذاتية لموضوعاتها ، وإما عرضية .

وقد يستعمل الذاتى بمعنى آخر كما يجىء ذكره ، فيخصص هذا باسم المقوم ، وهو : اما ما تتألف منه الذات فيكون ذاتياً بالقياس إلى الذات . والبسيط المطلق لا ذاتى له بهذا المعنى .

واما ما هو نفس الذات ، فهو ذاتى بالقياس إلى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط . وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فيكون وجوده مغايراً لوجود الماهية فلا يكون محمولا عليها إذ الحمل يستدعى الاتحاد فى الوجود .

فهو والجمهور يجعلون الذاتى هو القسم الأول وحده ، وينكرون الثانى ؛ لكون الذاتى عندهم منسوباً إلى الذات ، والذات لا تنسب إلى نفسها .

وبالجملة : لا يخلو تعريف الذاتى من عسر ما ، والقدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيات :

إحداها : أنه لا يمكن أن يتصور الشىء ، إلا إذا تصور ما هو ذاتى له أولا .

وثانيها : أن الشىء لا يحتاج فى اتصافه بما هو ذاتى له إلى علة مغايرة لذاته ؛ فإن السواد هو لون لذاته ، لا لشىء آخر يجعله لوناً ؛ فإن ما جعله سواداً جعله أولا لوناً .

وثالثها : أن الذاتى يمتنع رفعه عما هو ذاتى له وجوداً وتوهماً .

وهذه الخاصيات إنما توجد للذاتى ، عند إحضاره بالبال مع الشىء الذى هو ذاتى له .

ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتى فى الخاصتين الأخيرتين ؛ فإن الإثنين مثلا لا يحتاج فى اتصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته ، ولا يمكن رفع الزوجية عنه فى الوجود ولا فى التوهم .

إلا أن الذاتى يلحق الشىء الذى هو ذاتى له قبل ذاته ؛ فإنه من علل ماهيته ، أو نفس ماهيته ، والعرضى اللازم يلحقه بعد ذاته ؛ فإنه من معلولاته ، وعلل الماهية غير علل الوجود .

وقد أشار الشيخ فى هذا الفصل إلى الفرق بينهما ، فقال : [ولست أعنى بالمقوم المحمول الذى يفتقر الموضوع إليه فى تحقق وجوده ، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع إليه فى ماهيته] .

ثم قال [ويكون داخلا فى ماهيته جزءاً منها مثل الشكل للمثلث]

يريد به القسم الأول من الذاتى ، وهو الذاتى عند الجمهور ، وقد يقال له : جزء الماهية بالمجاز ؛ فإن الجزئى الحقيقى لا يحمل على كله بالمواطأة . والذاتى يحمل على الماهية ، بل إنما يكون اللفظ الدال عليه جزءاً من حدها ، فهو يشبه الجزء لذلك ، وقد اضطر إلى إطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه .

ثم إنه بين الفرق بين علل الماهية ، وعلل الوجود ، بالخاصية المذكورة الأخيرة ؛ فإنها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود ، فقال

[ولهذا لا نفتقر فى تصور الجسم جسما إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه ، من حيث نتصوره جسما .

ونفتقر فى تصور المثلث مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه] .

قال الفاضل الشارح : (الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالإيجاب ، إلا أن الامتناع عن السلب يستلزم إحضار — وفى نسخة « إخطار » — الذاتى بالبال أيضاً الذى هو شرط فى أن تظهر الخاصية المذكورة له .

والقطع بالإيجاب لا يستلزم ؛ لأنه قد يكون بالفعل ، وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل ، وذلك عند ما لا يكون الذاتى مخطراً بالبال ، بل يكون الذهن ذاهلاً عن الالتفات إليه ؛ ولذلك عدل عن ذكر القطع بالإيجاب ، إلى العبارة عنه بالامتناع عن السلب)

أقول : وهذا فرق ضعيف ؛ لأن الامتناع عن السلب ، والقطع بالإيجاب ، متلازمان ، وحكمهما فى استلزام إحضار — وفى نسخة « إخطار » — الذاتى بالبال ، إذا كانا بالفعل ، وفى عدم استلزامه إذا كانا بالقوة ، واحدٌ .

وقوله [من حيث نتصوره جسما]

فائدة هذا القيد أن امتياز الماهية عن الوجود لا يكون إلا فى التصور ، فعللها لا تمتاز عن علل الوجود إلا هناك .

قوله [وإن كان هذا فرقاً غير عام] أى ليس فرقاً بين الذاتيات وجميع العرضيات ؛ فإن بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر . بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التى لا تلزم الماهية .

ومثاله : أن يفرق بين المثلث والدائرة بأن المثلث مضلع ، بخلاف الدائرة ؛ فإن المضلع ، وإن كان يعم المثلث وغيره ، لكنه يفيد الفرق فى الموضوع المطلوب *

الفصل العاشر

إشـــــارة

إلى الذاتى المقوم

(١) إعلم أن كل شيء له ماهية فإنه إنما يتحقق موجوداً فى الأعيان، أو متصوراً فى الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه.

(٢) وإذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً أحد الوجودين وغير مقوم به

(٣) فالوجود معنى مضاف إلى حقيقته لازم، أو غير لازم

(٤) وأسباب وجوده أيضاً غير أسباب ماهيته، مثل الإنسانية، فإنها فى نفسها حقيقة ما، وماهية.

ليس أنها موجودة فى الأعيان أو موجودة فى الأذهان، مقوماً لها بل مضافاً إليها.

---

(١) أقول: الماهية مشتقة عما هو، وهى ما به يجاب عن السؤال بما هو، والمراد ها هنا كل شىء له ماهية مركبة، دون البسائط. ويدل عليه ذكر الأجزاء وإنما خص البيان بالمركبات؛ لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التى يعرفها الجمهور.

(٢) يعنى بالوجودين الخارجى والذهنى. والشىء قد تكون حقيقته هو الوجود الخاص به، وهو واجب الوجود لذاته، وقد لا يكون، وهو ما عداه؛ لكنه إذا أخذ موجودا كان الوجود مقوماً له من حيث هو كذلك.

(٣) الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده. وغير اللازم لما لا يدوم.

ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها فى النفس، خالياً عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية فى النفس وجود. ويقع الشك فى أنها هل لها فى الأعيان وجود، أم لا؟

أما الإنسان فعسى أن لا يقع فى وجوده شك، لا بسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته.

ولك أن تجد مثالا لغرضنا فى معان أخر.

(٥) فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور، وإن لم تخطر فى البال مفصلة.

---

(٤) أقول: أسباب الوجود هى: الفاعل، والغاية، والموضوع.
وأسباب الماهية: الجنس، والفصل، من حيث الوجود فى العقل. والمادة والصورة من حيث الوجود فى الخارج.

(٥) المركبات التى لا توجد أجزاؤها متمايزة فللإنسان أن يتصورها وأن يميز بين أجزائها ويفصلها، ويلاحظ كل واحد منها وحدة منفردة عن غيره؛ وذلك لقوته المميزة.

فالتفاته بالقصد الأول، إلى التصور الأول، وإن كان مشروطاً بحضور الأجزاء معه بالقصد الثانى، كما يكون عليه فى الوجود، مغاير لالتفاته بالقصد الأول إلى صور الأجزاء المفصلة المتمايزة، الحاصلة عنده، بحسب تصرفه فى المتصور الأول.

وقد يكون الأول حاضراً بالفعل ملتفتاً إليه بالقصد الأول من دون أن يكون الثانى معه كذلك؛ وإن كان الأول لا يتم إلا وأن يكون الثانى حاصلا معه بحيث يكون له أن يحضرها متى شاء؛ ويلتفت إليها بقصد مستأنف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التى لا يلتفت إليها الذهن بالفعل وله أن يلتفت إليها متى شاء.

فقوله [فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور] إشارة إلى حضور

(٦) كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال ، لكنها إذا أخطرت بالبال تمثلت .

(٧) فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات .

(٨) ولأن الطبيعة الأصلية التي لا تختلف فيها إلا بالعدد ، مثل الإنسانية .

المتصور الأول مع أجزائه ، كما ذكره في أول الفصل بقوله [إن كل شيء له ماهية ، فإنه إنما يتصور مع حضور أجزائها] .

وقوله [وإن لم تخطر بالبال مفصلة] إشارة إلى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه .

(٦) إشارة إلى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة بعض الملتفت إليها .

فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه .

(٧) إشارة إلى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع .

فإن الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو أعم من الذاتي هاهنا .

(٨) يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور .

ولنقدم لتعريفه مقدمة فنقول : المعاني التي لا تمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد توجد من حيث هي هي ، لا من حيث إنها واحدة أو كثيرة ، أو جزئية أو كلية ، أو موجودة أو غير موجودة ؛ بل من حيث تصلح لأن تكون معروضات لهذه المعاني ، وتصير بحسب عروضها واحدة ، أو كثيرة ، أو جزئية ، أو كلية ، أو موجودة أو غير موجودة — وفي نسخة « أو غير ذلك » — وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئاً واحداً ؛ فإنها تسمى من حيث هي كذلك طبائع ، أي طبائع أعيان الموجودات وحقائقها .

وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي .

ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعاً على كثيرين بالكلي المنطقي

والمركب منهما بالكلي العقلي .

فقوله [ولأن الطبيعة الأصلية] إشارة إلى تلك المعاني وحدها ، وهي قد تكون غير محصلة فتحصل بأشياء تقترن إليها ، وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول ، وقد

(٩) فإنها مقومة لشخص شخص تحتها .

(١٠) ويفضل عليها الشخص بخواص له .

(١١) فهي أيضاً ذاتية .

الفصل الحادي عشر

إشـــارة

إلى العرضي اللازم غير المقوم

(١) وأما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم وإن كان المقوم أيضاً لازماً فهو الذي يصحب الماهية فلا يكون جزءاً منها .

تكون متحصلة تتكثر بالعدد فقط ، أي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها إلا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها ، وهي المعاني النوعية .

فقوله [التي لا تختلف فيها إلا بالعدد] يريد تخصيصها بالقسم الثاني .

(٩) أي الطبيعة النوعية أيضاً مقومة للأشخاص المختلفة بالعدد ، وكيف لا وتلك الطبيعة إنما هي تمام ماهية تلك الأشخاص .

(١٠) إشارة إلى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها ؛ فإن هذا الإنسان وذلك الإنسان لا يختلفان من حيث الإنسانية التي هي ماهيتهما ، بل يختلفان بالإشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة ، والأين ، والوضع ، وغير ذلك، وكلها خارجة عن الإنسانية المجردة .

(١١) وذلك لوجود الخاصيات الثلاث المذكورة فيها ، وهو المقصود

(١) أقول : لازم الشيء بحسب اللغة ما لا ينفك الشيء عنه ، وهو :

إما داخل فيه

أو خارج عنه .

(٢) مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين .

وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً .

والأول : هو الذاتى المقوم .

والثانى : هو المصاحب الدائم .

فإن المصاحب منه ما يصاحبه دائماً ، ومنه ما يصاحبه – وفى نسخة « يصاحب » – وقتاً ما .

وسبب المصاحبة :

إما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم ، أو لا يكون .

والأول : ينسب إلى اللزوم فى العرف

والثانى : ينسب إلى الاتفاق .

فإن الاتفاق لا يخلو عن سبب ما ، إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الاتفاق .

فاللازم هاهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذى لا ينفك الموضوع عنه فى حال عن الأحوال ، بسبب من شأنه أن يكون معلوماً .

والذاتى أيضاً محمول لا ينفك عنه الموضوع فى حال من الأحوال بسبب معلوم ، إلا أنه ليس خارجاً عنه ، فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح .

والشيخ عرف اللازم بأنه : (الذى يصحب الماهية ، ولا يكون جزءاً منها) وهذا التعريف يتناول أيضاً ما يصحبها من العرضيات لا دائماً ، أو بالاتفاق ، لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتى ، فهو تعريف له بالقياس إلى الذاتيات ، لا إلى سائر العرضيات ، كما مر فى الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود .

(٢) أقول : المحمولات الخارجية :

إما أن تلحق الموضوع ، لا بالقياس إلى شىء خارج عنه ، بل بقياس بعض أجزائه إلى بعض ، كالمستقيم للخط ؛ أو بقياس الموضوع إلى ما فيه ، كالضاحك والأبيض للإنسان ؛ فإنهما يحملان عليه ؛ لأجل وجود الضحك والبياض فيه .

وإما أن يلحقه بالقياس إلى شىء خارج عنه ، كنصف الاثنين الذى يحمل على الواحد بقياسه إلى الاثنين فإنه مهما قيس إلى الثلاثة ، صارت نصفية ثلاثية ، ومساوى

(٣) ولكن بعد ما يقوم المثلث بأضلاعه الثلاثة .

(٤) ولو كانت أمثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجرى مجراه يتركب من مقومات غير متناهية .

الزوايا لقائمتين ، محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه إلى قائمتين ، فهو من النصف الثانى .

وجميع ذلك ، إما أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً ، أو ممكناً .

والأول : هو اللازم .

والثانى : ما عداه ، سواء لحقه اتفاقاً ، أو لحقه لحوقاً غير دائم .

وهو المراد من قوله [وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً]

(٣) إشارة إلى كونها عرضية غير ذاتية ؛ لأن الذاتية أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً ، ولكن ليس بعد ما يقوم .

(٤) وذلك لأن مقايسته إلى كل واحد مما عداه لا تنحصر فى حد ؛ فكما أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين ، فهى مساوية لنصف أربع قوائم وهلم جرا .

وقول الفاضل الشارح : مشعر بأنه جعل المحمولات التى ليست بالقياس إلى أمور خارجة عن الموضوع موجودة فى الخارج ، والتى بالقياس إليها موجودة فى الذهن ، دون الخارج .

ثم استنكر كون الصنف الثانى غير متناهية ؛ لوقوف الذهن عند حد ما .

والحق : أن كون الشىء محمولا على شىء ، أمر عقلى ، سواء كان بالقياس إلى أمر خارج ، أو لم يكن بالقياس إلى شىء ؛ فإن الموجود فى الموضوع ليس إلا البياض مثلا .

أما كون الموضوع أبيض ليس فى خارج العقل أمراً زائداً على البياض ، وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية .

وأما كون بعض المحمولات غير متناهية ، فهو بحسب القوة والإمكان ، وليس يخرج منها إلى الفعل أبداً إلا ما يتناهى عدده ، كما هو الحال فى سائر الأشياء التى توصف باللانهاية ، كالأعداد وغيرها .

والعلة فى امتناع كون أمثال هذه المحمولات مقومات ، هى أن الموجود بالفعل لا يمكن أن يتقوم بأجزاء لا توجد إلا بالقوة ؛ فإن أجزاء الشىء يجب أن تكون حاضرة معه ، لا ما استحسنه الشارح من أن الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالأجزاء الذهنية .

(٥) وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط ، كانت معلومة واجبة اللزوم ، فكانت ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة :

(٥) أقول : مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها فى الذهن ، مع وضع ملزوماتها .

فإن قوماً من المنطقيين أنكروا أن يكون فى اللوازم ما يمتنع رفعه ، وقالوا : كل ما يمتنع رفعه فى الذهن فهو ذاتى مقوم ؛ وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدوداً فى الخاصيات الثلاث المذكورة للذاتى .

فأورد الشيخ لإثبات مطلوبه قسمة حاذى بها أقسام العلوم الأولية ، والمكتسبة البرهانية .

وذلك أن يقال :

المحمول اللازم لا يخلو :

من أن يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شىء آخر ؛ بل لأن ذات الموضوع أو المحمول ، لما هى هى ، تقتضى ذلك اللزوم .

أو يكون بتوسط أمر مغاير لهما يقتضيه .

والقسم الأول : يقتضى أن يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها إلا على تصورهما فقط ، فيكون من الأوليات .

والقسم الثانى : يقتضى أن يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التى تشتمل العلوم البرهانية على أمثالها ؛ وذلك لأن محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون أعراضاً ذاتية لها كما ذكر فى صناعة البرهان .

فقوله [وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط] إشارة إلى القسم الأول .

وقوله [كانت معلومة] أى معلومة من غير اكتساب ، واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم ، فكانت — وفى نسخة « وكانت » — ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة ؛ وذلك مناقض لما ذهب إليه القوم المذكورون من المنطقيين ، وهو مطلوب الشيخ .

وأعلم أن الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط ، بينا للموضوع ، لا يحتاج إلى البرهان الطويل الذى أقامه الشارح على ذلك ، وإلى حل تلك الشكوك التى أوردها عليه ، وأحال بعضها إلى سائر كتبه .

(٦) وإن كان لها وسط يتبين — وفى نسخة « يتعين » — به (٧) علمت واجبة به .

وذلك لأن اللزوم ، لما كان مفسراً بعدم الانفكاك ، كان كل ما يلزم شيئاً بغير توسط شىء آخر ، فالشىء لا ينفك عنه ، سواء يلزمه فى العقل أو فى الخارج .

ولا معنى للزوم العقلى إلا أن تعقل الملزوم لا ينفك فى العقل عن تعقل لازمه ؛ وذلك هو المراد من كونه بينا له .

وأما اللازم بتوسط شىء آخر ؛ فإنه لا ينفك عند حضور المتوسط ، وقد ينفك مع غيبته ، فلا يكون عند الانفكاك بينا .

وما قيل على ذلك ، من أنه يقتضى أن يكون الذهن منتقلاً عن كل ملزوم إلى لازمه ، ثم إلى لازم لازمه ، بالغاً ما بلغ ، حتى تتحصل اللوازم بأسرها ، بل جميع العلوم المكتسبة ، دفعة فى الذهن ؛ فليس بوارد .

وذلك لأن اللوازم المترتبة التى يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس إلى غيرها ، قد يمكن أن يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب إعراضه عن تلك المتلازمات ، والتفاته إلى غيرها ، ولكنها قلما تكون فى الوجود ، فضلا عن أن تكون غير محصورة .

واللوازم التى توجد غير محصورة ، وهى التى تشتمل على أمثالها أكثر العلوم ؛ فإنها هى التى تكون بحسب قياس الموضوع إلى غيره ، وهى إنما تتحصل عند تصور الأمور التى إليها يقاس الموضوع .

وتصور تلك الأمور الذى هو شرط فى حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدى إلى وجود تلك اللوازم المترتبة .

فإذن قد اندفع ذلك الإشكال .

ونرجع إلى ما كنا فيه .

(٦) إشارة إلى القسم الثانى ، وهو أن يكون اللازم بوسط كما يكون — وفى نسخة « يقع » — فى العلوم المكتسبة .

(٧) إشارة إلى أن اللازم لا يكون بيناً مطلقاً ، بل إنما يكون بيناً عند حضور الوسط فقط .

(٨) وأعنى بالوسط ما يقرن بقولنا : لأنه ؛ حين يقال : لأنه كذا

(٩) فهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً — وفى نسخة « مقوماً له » — لأن مقوم المقوم ، مقوم . بل كان لازماً له أيضاً

---

(٨) إشارة إلى أن الوسط هو الذى يفيد لميّة اللزوم ، أى به يقوم البرهان على إثبات ذلك المحمول لموضوعه .

ثم إن الشيخ أراد أن يتوصل من النظر فى حال الوسط إلى إثبات لازم بيّن ينتهى تحليل اللوازم غير البينة إليه .

وقد بان فى علم البرهان أن الوسط فى البراهين على المطالب :

إما أن يكون مقوماً لموضوع المطلوب .

أو يكون عارضاً له .

فإن كان مقوماً امتنع أن يكون محمول المطلوب مقوماً للوسط ؛ لأن مقوم المقوم مقوم . والمقوم لا يكون مطلوباً لاشتمال تصور الموضوع عليه ؛ بل يجب أن يكون عارضاً له البتة .

وإن كان الوسط عارضاً للموضوع ، جاز أن يكون المحمول مقوماً للوسط ، وجاز أن يكون عارضاً أيضاً له .

فهذان مأخذان يشتملان على أصناف البراهين .

ويسمى الأول مأخذاً أولاً .

والثانى مأخذاً ثانياً .

(٩) إشارة إلى المأخذ الأول . وإنما لم يجز أن يكون اللازم مقوم المقوم ؛ لأنا فرضناه خارجاً ؛ وجزء الجزء يكون داخلاً .

ثم أراد أن يتوصل من هذا المأخذ إلى مطلوبه ، فأورد قسمة أخرى ، وهى أن اللازم الأول :

إما أن يكون لزومه للوسط ، بوسط آخر .

أو يكون بغير وسط .

ثم أبطل القسم الأول بأن قال :

(١٠) فإن احتاج الوسط — وفى نسخة بدن كلمة « الوسط » — إلى وسط ، تسلسل إلى غير النهاية ، فلم يكن وسط .

(١١) وإن لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط

(١٢) وإن كان الوسط لازماً متقدماً :

(١٣) واحتاج إلى توسط — وفى نسخة « وسط » — لازم آخر ، أو مقوم ، غير منته فى ذلك إلى لازم بلا وسط ، تسلسل أيضاً — وفى نسخة « أيضاً تسلسل » — إلى غير النهاية .

---

(١٠) أى يحتاج كل وسط فى لزومه إلى وسط آخر ، ويتسلسل ، وهو باطل ؛ لكونه غير مؤد إلى ثبوت اللزوم الأول المفروض ثبوته .

ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر ، وهو كون ما فرضناه وسطاً ، ليس بوسط ؛ بل جزء من أمور غير متناهية هى بأسرها الوسط .

وإذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط ، فلا وسط ؛ وهو المراد بقوله [فلم يكن وسط]

ولفظة [لم يكن] هاهنا فعل تام

(١١) أى لما بطل القسم الأول ، ثبت القسم الثانى ، وهو مطلوبه .

ثم انتقل إلى المأخذ الثانى بقوله

(١٢) أى إن كان الوسط المفروض أولاً ، لازماً للموضوع ، متقدماً لزومه للموضوع على لزوم المحمول ، والقسمة المذكورة واردة هاهنا أيضاً ؛ لأنه لم يُفصلها إيجازاً ، بل قال مبطلا للقسم الأول .

(١٣) أقول : فإنه لما كان الوسط الأول لازماً ، جاز كون هذا الوسط الثانى مقوماً أو لازماً ؛ ولذلك قال : [لازم آخر ، أو مقوم] .

وبإبطال هذا القسم الأول يتعين القسم الثانى الذى هو المطلوب ، فأنتج — وفى نسخة « فاستنتج » — من جميع الأقسام مطلوبه

وذلك قوله :

(١٤) فلا بد فى كل حال من لازم بلا وسط.

(١٥) فقد بان أنه ممتنع الرفع فى الوهم

(١٦) فلا تلتفت إذن إلى من قال: إن كل ما ليس بمقوم، فقد يصح دفعه فى الوهم.

(١٧) ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً لآخر أو مفارقاً — وفى نسخة «مفاوتاً» — له

---

(١٤) ثم صرح بما أراد منه فقال:

(١٥) أقول: بيّن أنه أراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله:

(١٦) فقد تم الكلام.

(١٧) مثال آخر للازم البين؛ وذلك لأن المساواة، واللامساواة، لازم بيّن للكم ولأنواعه، وإنما تلحقها بقياس بعضها إلى بعض بشرط أن يكونا من جنس واحد.

والفاضل الشارح إنما نسب هذا البيان إلى التطويل؛ لأنه لم يعتبر محاذاته لأقسام العلوم، ومأخذ البراهين، بل مطابقته للوجود.

والبرهان الذى أورده، وادعى فيه التقريب، وعدم الاحتياج إلى ذكر التسلسل — وهو أن الماهية إن اقتضت، من حيث هى هى، شيئاً من لوازمها، فما اقتضته فهو لازمها بغير وسط؛ وإن لم تقتض من حيث هى هى شيئاً، فهى من حيث هى هى لا تستلزم شيئاً، وقد فرضت مستلزمة، هذا خلف — ليس كما ذكره

لأن القسمة فيها ليست بمستوفاة؛ فإن من أقسامها أيضاً أن يقال: إنها تقتضى لوازمها، ولكن لا من حيث هى هى، بل بعضها بتوسط بعض، على سبيل الدور، أو التسلسل، أولا على سبيل أحدهما.

وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه.

الفصل الثانى عشر

إشـــارة

إلى العرضى غير اللازم

(١) وأما المحمول الذى ليس بمقوم، ولا لازم فجميع المحمولات التى يجوز أن تفارق الموضوع،

(٢) مفارقة سريعة أو بطيئة، سهلة أو عسرة، مثل كون الإنسان شاباً، وشيخاً، وقائماً، وجالساً *

الفصل الثالث عشر

إشـــارة

(١) ولما كان المقوم يسمى ذاتياً، فما ليس بمقوم ـ لازما كان، أو مفارقا — فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضاً، وسنذكره.

---

(١) إنما لم يقل [فجميع المحمولات التى تفارق] لأن مقابل ما يمتنع أن يفارق. أعنى اللازم هو ما يجوز أن يفارق. وينقسم:

إلى ما يفارق.

وإلى ما لا يفارق، وهو ما تدوم مصاحبته اتفاقاً، ككون زيد فقيراً طول عمره مثلا.

(٢) يمكن أن تترتب الاعتبارات، فالسريعة السهلة كالنائم. والسريعة العسرة كالمغشى عليه، والبطيئة السهلة كالشباب — وفى نسخة «كالشاب» — والبطيئة العسرة كالجنون — وفى نسخة «كالمجنون» —

(١) قوله: [ما يسمى عرضاً] يريد به العرض العام.

الفصل الرابع عشر

إشـــارة

إلى الذاتى بمعنى آخر

(١) وربما قالوا ـ فى المنطق ـ : ذاتى فى غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى ، وذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته .

---

(١) أقول : عنى — وفى نسخة « يعنى » — بغير هذا الموضع « كتاب البرهان » ؛ فإن الذاتى هناك ، هو ما يعم « هذا الذاتى » و « الأعراض الذاتية » وهى على ما رسمه : كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته .

فجوهر الموضوع ، حقيقته — سواء كان بسيطاً أو مركباً — والماهية ربما تخص بالمركبات .

وكل ما يلحق الموضوع فهو :

إما أن يلحقه لأنه هو .

وإما أن يلحقه لأمر آخر .

وذلك الأمر :

إما أن يساويه .

أو يكون أعم منه .

أو أخص منه .

والأول وحده ، هو العرض الذاتى الأوّلى ، وهو مع القسم الثانى — أعنى الذى يلحقه بسبب أمر يساويه ، كالفصل ، أو العرض الذاتى الأولى — إنما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ؛ إلا أن :

الأول : يلحقه من غير واسطة .

. . . .

والثانى : يلحقه بواسطة .

فالمجموع هو العرض الذاتى بحسب الرسم المذكور ، وهو المحمول الذى يؤخذ الموضوع فى حده ؛ إلا أن الاصطلاح يقتضى أن يطلق العرض الذاتى فى « كتاب البرهان » على معنى أعم من ذلك .

والسبب فى ذلك أن العلوم متمايزة بحسب تباين — وفى نسخة « تمايز » — موضوعاتها .

والعرض بهذا المعنى قد يحمل

فى كل علم على موضوعه

وقد يحمل على أنواع موضوعه

وقد يحمل على أعراض أخر له ،

وقد يحمل على أنواع الأعراض الأخر ،

كالناقص فى علم الحساب :

على العدد . وعلى الثلاثة . وعلى الفرد . وعلى زوج الزوج .

فالموضوع لا يكون مأخوذاً فى حد المحمول إلا فى الأول ، بل يكون المأخوذ فى الثانى جنسه . وفى الثالث معروضه ، وفى الرابع معروض جنسه .

ولما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية ، كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية .

وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ فى حده موضوعه . أو ما يقوّم موضوعه ، أو معروضه ، أو معروض جنسه .

ويقيد ما يقوّم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه ؛ فإن ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضاً ذاتياً .

وحين يطلق العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه ، يُخص الأول بقيد الأولى : لأن ما عداه إنما يلحق الموضوع لأمر غير ما به هو هو .

هذا إذا أريد بالموضوع موضوع القضية . أما إذا أريد به موضوع العلم فيكفى فيه أن يقال : ما يؤخذ موضوع العلم فى حده .

(٢) مثل ما يلحق

المقادير أو جنسها من : المناسبة ، والمساواة .

والأعداد : من الزوجية والفردية ،

والحيوان من : الصحة ، والمرض

وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الأعراض الذاتية ، مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للأنف

(٣) وقد يمكن أن يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعا

---

(٢) المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر .

والمشترك بينهما المناسبة المطلقة ، وهى كجنس لهما .

والمناسبة — وفى نسخة « فالمناسبة » —

إذا أخذت على أنها مقدارية ، كانت عرضاً ذاتياً للمقادير ، وتستعمل فى علمها .

وإذا أخذت على أنها مطلقة ، كانت عرضاً ذاتياً لجنسها التى هى الكمية .

لكنها لا تستعمل فى علم المقادير ، ولا فى علم الأعداد ؛ لأنها ليست عرضا ذاتياً لموضوعيهما ، كما ذكرناه ؛ وكذلك المساواة ؛ ولذلك قال [يلحق المقادير أوجنسها]

(٣) إنما قال [يرسم] ولم يقل [يحد] لأن الأمور المختلفة بالماهية لا يمكن أن تجمع فى حد ؛ لأنها لا تشترك فى الذاتيات المميزة ، لكنها يمكن أن تجمع فى رسم ؛ لأنها ربما تشترك فى لوازم تميزها عما عداها .

وذلك الرسم هو أن يقال : ما يؤخذ فى حد الموضوع ، أو يؤخذ الموضوع فى حده .

فالأول : مقوماته .

والثانى : أعراضه الذاتية الأولية .

وإن أريد أن نجمع جميع الأعراض الذاتية ، قيل : ما يؤخذ فى حد الموضوع ، أو ما يؤخذ الموضوع ، أو ما يقومه ، مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه ؛ فى حده .

. . . .

واعلم أن أخذ المقومات فى الحد ، أخذٌ طبيعى . وأخذ الموضوع فيه اضطرارى .

قال الفاضل الشارح — فى تعريف العرض الذاتى ، بأخذ الموضوع فى حده — :

(وهذه عبارة المتقدمين ، أوردها الشيخ فى الشفاء ، وتبعه مقلدوه المتأخرون . وبيّن فى الحكمة المشرقية بطلانها ، بأن الموضوع بماهيته ووجوده ، متميز عن ماهية العرض ووجوده ، فكيف يؤخذ فى حده ؟

وأيضاً الأعراض غير متعلقة بماهياتها — وفى نسخة « فى ماهياتها » — بموضوعاتها ، بل تعلقها بها لعرضيتها ، وهى من لوازمها ؛ ولذلك — وفى نسخة « ولأجل ذلك » — عدل الشيخ عن تلك العبارة فى هذا الكتاب ، إلى ما ذكره . ثم جعل الرسم الجامع ، بناء عليه ، هو :

ما يحمل على الشىء ، لما هو هو ، أو هو الذى يقتضيه الشىء بما هو هو) .

قال : (وذلك لأن الماهية تقتضى المقومات اقتضاء المعلول العلة ، وتقتضى الأعراض الذاتية ، اقتضاء العلة المعلول)

وأقول : ما ذكره الشيخ فى الحكمة المشرقية ، فى هذا الموضع ، يرجع إلى أن الأعراض التى يعبر عنها بما تقتضى تخصيصها بموضوعاتها ، فتعريفاتها بحسب أسمائها إنما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها .

وأما حقائقها فى أنفسها فإنما تكون غير مشتملة ، من حيث الماهيات ، على الموضوعات ، وإن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود .

فالحد التام يلتئم من مقومات الماهية ، دون مقومات الوجود .

فما كان من تلك الماهيات بسائط ، لا أجناس لها ولا فصول ، فلا حدود لها .

وما لها أجناس وفصول ، فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها . والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات ، إنما هى رسومها لا حدودها .

وكل ذلك فيما لا يقتضى تصور ذاتها التفاتاً إلى موضوعاتها . أما ما يقتضى التفاتاً إليها فإنما تكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها ، وعن اعتبار موضوعاتها . وينبغى أن يحد باعتبار الموضوعات ؛ وذلك لأن التعلق بالشىء فى الوجود غير التعلق به فى المفهوم ، ولا يطلب فى التحديد إلا المفهوم .

. . . .

هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث . ولولا مخافة التطويل ، لأوردناه بألفاظه .

فظاهره أن الأعراض التى تمثّل بها الشيخ فى هذا الفصل من الإشارات مما لا يفهم من غير التفات إلى موضوعاتها ؛ وذلك :

لأن المساواة : اتفاق فى نفس الكمية .

والمناسبة : اتفاق فى كون الكمية مضافة إلى غيرها

والزوجية : انقسام بمتساويين فى العدد ، بحسب ما عرفها الشيخ نفسه فى مواضع أخر

فإن جرّدت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات ، بقيت

المناسبة والمساواة اتفاقاً محضا ، وهو نوع من المضاف .

والزوجية انقساماً بمتساويين فقط ، وهو نوع من الانفصال .

ولا يكون شىء من ذلك عرضاً ذاتياً للكم ، والعدد ، ولا لغيرهما ؛ وكذلك فى باقيها .

ولست أدرى كيف يصنع هذا الفاضل الذى لم يقلد المتقدمين فيها ؟

أيخالف الجميع فى جعلها أعراضاً ذاتية ؟

أم يخالفهم فى تعريفاتها بما عرفوها به ، مخترعاً عن نفسه لها تعريفات أخر ؟

أما نحن معاشر المقلدين ، فلما لم نفهم من هذه الأعراض ، بسيطة كانت أو مركبة سوى ما ذكروه فى تعريفاتها المتناولة للموضوعات ، كانت تلك التعريفات حدوداً ، أو رسوماً ، تامة أو ناقصة ، بحسب الماهية ، أو بحسب التسمية ؛ فلسنا نقدر على أن نتصورها غير ملتفتين إلى موضوعاتها ، ولا على أن نعرفها إلا كذلك ، ولا نأبى من أن نجوز أن يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذى ذكروه ، حداً غير حقيقى بحسب الماهية وحدها ، على ما أشار إليه الشيخ ؛ فكثيراً ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع .

فهذا ما عندى فيه .

وأما الرسم الجامع الذى أورده الفاضل الشارح ، فهو رسم للمحمولات الأولية التى هى الجنس والفصل القريبان ، والأعراض الذاتية الأولية فقط ، نقله الشارح إلى ها هنا ، يخرج عنه المقومات البعيدة ، كأجناس الأجناس ، والفصول وفصولها — وفى نسخة « وفصولهما » — وسائر الأعراض الذاتية المستعملة فى البراهين .

والشارح معترف بذلك ؛ فإذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعاً .

(٤) والذى يخالف هذه الذاتيات فيما — وفى نسخة « فما » — يلحق الشىء لأمر — وفى نسخة « لأجل أمر » — خارج عنه ، أعم منه لحقوق الحركة للأبيض ، فإنه — وفى نسخة « فإنها » — يلحقه — وفى نسخة « إنما يلحقه » — لأنه جسم ، وهو معنى أعم منه ، أو أخص منه ، لحوق الحركة الموجود ؛ فإنها إنما تلحقه لأنه جسم ، وهو معنى أخص منه .

وكذلك لحوق الضحك للحيوان ؛ فإنه إنما يلحقه لأنه إنسان *

الفصل الخامس عشر

إشـــارة

إلى المقول فى جواب ما هو

(١) يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل — وفى نسخة « التحصيل عليهم » — لا يميزون بين الذاتى ، وبين المقول فى جواب ما هو .

---

(٤) لم يذكر قسما من الأقسام المذكورة ، وهو ما يلحق الشىء لأجل أمر يساويه ، وهو من جملة الأعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور ، كالضاحك الذى يلحق الإنسان للتعجب ؛ ومساوى الزوايا لقائمتين الذى يلحق المثلث لوسائط بينهما .

ولعل الشيخ حذفه إيثاراً للاختصار ، وهو أيضاً خارج عن الرسم الجامع الذى ذكره الشارح .

(١) هؤلاء لما سمعوا أن الجنس مقول فى جواب ما هو ، حسبوا أن المقول فى جواب ما هو ، هو الجنس . ولم يميزوا بين الجنس والفصل ، كما يحكى — وفى نسخة «حكى» — عنهم ، أو عن أمثالهم ، فى كتاب « الجدل » فإذا حُصِّل عليهم ، أى نبهوا ، على تحقيق ما يؤدى إليه ظنهم الفاسد ، مما غفلوا عنه ؛ وذلك بأن يُذكروا أنهم عنوا بالذاتيات ، أجزاء الماهية فقط . والجنس هو جزء الماهية فقط ، لزمهم أن لا يكون بين « الذاتى » والمقول فى « جواب ما هو » فرق عندهم .

(٢) فإن اشتهى بعضهم أن يميز ، كان الذى يؤل إليه قوله ، هو — وفى نسخة « وهو » — أن المقول فى جواب ما هو ، من جملة الذاتيات ، ما كان مع ذاتيته أعم .

ثم يتبلبلون إذا حقق عليهم الحال فى ذاتيات هى أعم ، وليست أجناساً ، مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس ، وستعرفها .

(٣) لكن الطالب بما هو ، إنما يطلب الماهية ، وقد عرفتها — وفى نسخة « عرفت الماهية » — وأنها إنما تتحقق بجميع المقومات

(٤) فيجب أن يكون الجواب بالماهية .

ولأجل ذلك قال الشيخ (يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون) ولم يقل [إنهم يقولون كذا] .

ثم لما تنبه — وفى نسخة « نُبِّه » — بعضهم بالفصول ، ورآها وحدها غير صالحة لجواب ما هو ، ذهب إلى أن من الذاتيات ما يصلح لذلك ، ومنها ما لا يصلح ، وجعل الصالح ما هو أعم ، يعنى الجنس ، وهو المراد بقوله :

(٢) يقال : تبلبلت الألسن ، إذا اختلطت . والمراد أن كلامهم يختلط إذا تنبهوا على ما يناقض رأيهم ، وذلك بإيراد فصول الأجناس ، كالحساس للإنسان ؛ فإنها ذاتيات لكونها مقومة للأجناس ، وعامة لكونها مساوية لها فى الدلالة ، وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا للأجناس .

ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال :

(٣) أقول : يعنى بذلك ما سبق بيانه حين ذكر أن [كل ماهية إنما تتحقق بأن تكون أجزاؤها حاضرة معها] ، قال :

(٤) ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله :

(٥) وفرق : بين المقول فى جواب ما هو .

وبين الداخل فى جواب ما هو .

والمقول فى طريق ما هو .

فإن نفس الجواب غير الداخل فى الجواب ، والواقع فى طريق ما هو .

---

(٥) أقول : وذلك لأن القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التى هى الماهية ، وبين الداخل فيه ، والواقع فى طريقه ، الذى هو جزء الماهية ، يعنى الذاتى .

قال الفاضل الشارح : (والفرق بين الداخل فى جواب ما هو ، والمقول فى طريقه ، هو أن الجزء

إذا صار مذكوراً بالمطابقة ، كان مقولا فى طريق ما هو .

وإذا صار مذكوراً بالتضمن ، كان داخلا فى جوابه)

أقول : ويمكن أن يحمل الاشتباه الأول ، الواقع بين جواب ما هو ، وبين الذاتى ، أى ذاتى كان ، على عدم الفرق بين :

نفس الجواب .

والداخل فيه .

فيكون الداخل فى الجواب هو الذاتى الذى هو جزء الماهية فقط ، على ما يقتضى عرفهم .

ويحمل الاشتباه الثانى الواقع :

بين الجواب

وبين الذاتى الأعم

على عدم الفرق بين نفس الجواب ، والمقول فى الطريق .

فيكون المقول فى طريق ما هو ، هو الذاتى الأعم .

وحينئذ يكون الداخل فى الجواب ، أعم من المقول فى الطريق .

ومما يؤيده : أن الشيخ عرف الجنس المشهور ، المتناول للجنس والفصل ، فى الحد — وفى نسخة « فى الجدل » — لا على — وفى نسخة « على » — ما يستعمله الظاهريون ، بكونه مقولا فى طريق ما هو .

(٦) واعلم أن سؤال السائل بما هو ، بحسب ما توجبه كل لغة ، هو أنه : ما ذاته ؟ أو : ما مفهوم اسمه بالمطابقة ؟ وإنما هو هو — وفى نسخة « هو ما هو » — باجتماع ما يعمه وغيره ، وما يخصه ، حتى تتحصل ذاته المطلوب فى هذا السؤال تحققها — وفى نسخة « بتحقيقها » —

والأمر الأعم ، لا هو هوية الشيء ، ولا مفهوم اسمه بالمطابقة .

ولهم أن يقولوا : إنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ، ولكن عليهم أن يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه إلى قدمائهم ، دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم .

وأنت عن قريب ستعلم أن لهم عن العدول عن الظاهر فى العرف غنى *

وذلك عندهم إنما يكون هو : الذاتى الأعم

فإن الذاتى المساوى إنما يكون عندهم حداً .

وأيضاً الشيء قد يعرّف : بالذاتى الأعم أولا ؛ ثم يعتد بالمساوى حتى تتحصل ماهيته

فإذن الأعم قد وقع فى الطريق .

وأما المساوى فقد وقع عند الوصول إلى المقصد الذى هو تحصيل الماهية .

(٦) بيان ذلك أن المباحث العلمية لا تتعلق بالألفاظ إلا بالعرض ، كما مر . وإذا تعلقت بها ، فيجب أن تحمل الألفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ، ما لم يطرأ عليها نقل إصطلاحى .

ولما كان البحث عن مفهوم « ما هو » لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة ، رجع الشيخ إلى مفهومه الأصلى ، وبيّن أنه إنما يورد سؤالاً :

إما عن حقيقة الذات .

أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة .

كما تبين فى باب المطالب .

الفصل السادس عشر

إشـــــارة

إلى أصناف المقول فى جواب ما هو

(١) إعلم أن أصناف الدال على ما هو من غير تغيير العرف — وفى نسخة « مفهوم العرف » — ثلاثة .

ثم بين أن المعنى الذى يجعله القوم بإزائه ليس هو أحدهما ؛ لأن حقيقة الذات إنما تتحصل باجتماع ما يعمه ، يعنى الجنس القريب » وما يخصه : يعنى الفصل .

والأمر العام الذى يذهبون إليه :

ليس هو ما به الشيء هو ، يعنى حقيقته .

ولا هو أيضاً مفهوم اسمه بالمطابقة .

فإذن ليس هذا الإطلاق بحسب العرف اللغوى

فإن ذهبوا إلى اصطلاح طارئ عليه ، وادعوه ؛ فلهم ذلك ، ولكن عليهم أن يبينوا المفهوم الذى اصطلحوا عليه ، والسبب الموجب للنقل ، من العرف اللغوى ، إلى الاصطلاحى .

وإن نسبوا ذلك إلى القدماء ؛ فإن طريقهم فى هذه الصناعة ، هى التزام مصطلحات القدماء ، مع ما يلزمها ، ويلزمهم عليها ، على ما شحنوا كتبهم به .

وليس يمكنهم ذلك مع أنهم مستغنون — وفى نسخة « مشتغلون » — على التعسف ، على ما سنبينه .

(١) يعنى بالعرف اللغوى المذكور ، ووجه الحصر أن يقال :

المسئول عنه بما هو :

إما أن يكون شيئاً واحداً

أو أشياء كثيرة

(٢) أحدها : بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الأسم ، مثل دلالة — وفى نسخة « كدلالة » — « الحيوان الناطق » على الإنسان .

والأول : إما أن يكون كلياً
أو جزئياً .
والثانى : إما أن تكون تلك الأشياء :
مختلفة الحقائق
أو متفقة الحقائق .
وهذه أربعة أصناف .
والجواب عنها ثلاثة أصناف ؛ لأن الجواب عن صنفين منها واحد .
وذلك لأن المسئول عنه :
إن كان شيئاً واحداً ، وكان كلياً ، فيجاب بالحد وحده .
ولا يجاب بذلك إذا شاركه غيره فى السؤال .
فهو جواب فى حال الخصوصية المطلقة .
وإن كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق ، فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها .
ولا يجاب بذلك إذا اختص السؤال منها بواحد ، فهو جواب فى حال الشركة المطلقة .
وإن كان شيئاً واحداً جزئياً ، أو أشياء كثيرة متفقة الحقائق ، كان الجواب فى الحالتين ، هو نفس ماهية ذلك الشىء ، أو الأشياء ، فهو جواب فى حالتى الشركة والخصوصية معاً .
وقد ظهر من ذلك أن أصناف الجواب الذى هو الدال على ما هو ، ثلاثة ، لا تزيد ولا تنقص .
والشارح : جعل المطلوب فى الصنف الذى يدل بالخصوصية ، ماهية شخص واحد ، وتمثل بزيد ، إذا قيل إنه : ما هو .
وهو سهو منه ؛ فإنه من الصنف الثالث كما ذكر فى الكتاب .
(٢) أقول : الحد :
قد يكون بحسب الاسم ، ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم .
وقد يكون بحسب الحقيقة ، ويجاب به عما هو طالب الحقيقة.
وربما يجاب بحد واحد فى الموضعين ، باعتبارين فلعله لم يقل [مثل دلالة الحد على ماهية المحدود] لئلا يتخصص بأحدهما . بل قال [على ماهية الاسم] ليتناولهما .

(٣) والثانى : بالشركة المطلقة، مثل ما يجب أن يقال — حين يسأل عن جماعة مختلفة ، فيها مثلا : فرس ، وثور ، وإنسان — : ماهى؟

وهنالك لا يجب ولا يحسن إلا الحيوان .

(٤) فأما الأعم من « الحيوان » « كالجسم » ، فليس لها بماهية مشتركة ، بل جزء الماهية المشتركة .

وأما الإنسان والفرس ، ونحوهما — وفى نسخة « ونحوه » — فأخص دلالة مما تشتمل عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » — تلك الماهية .

(٥) وأما مثل الحساس والمتحرك — وفى نسخة « أو المتحرك » — بالإرادة طبعاً ، وإن أنزلنا أنهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية .

---

(٣) أما أنه لا يجب — أى لا ينبغى — فلأنه تمام الماهية المشتركة .
وأما أنه لا يحسن ؛ فلأنه لو أورد « حد الحيوان » بدله ، لكان المورد مشتملا على ما يجب ، لكنه لم يحسن ؛ فإنه لا حاجة إلى ذلك التفصيل .
(٤) أقول : هذا شروع فى بيان ذلك ، بأن المورد إن كان غير الحيوان : فإما أن يكون :
أعم
أو أخص منه
أو مساويا له .
وأبطل الجميع ، وذلك ظاهر إلى قوله [فى إبطال المساوى]
(٥) إنما قال ذلك ؛ لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان .
والتحقيق يقتضى أن الفصل الذى يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد ؛
لأن الواحد إن لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا .
وإن تحصل به كان ما عداه فصلا ، فلا يكون فصلا .

(٦) وذلك لأن المفهوم من الحساس والمتحرك بالإرادة — وفى نسخة بدون عبارة « بالإرادة » — وأمثال ذلك بحسب المطابقة، هو أنه شىء — وفى نسخة « هو مجرد أنه شىء » — له قوة حس، أو قوة حركة. وكذلك مفهوم الأبيض: هو أنه شىء ذو بياض. فأما ذلك الشىء — وفى نسخة « فأما ما ذلك الشىء » — فغير داخل فى مفهوم هذه الألفاظ، إلا على طريق الالتزام، حين — وفى نسخة « حتى » — يعلم من خارج أنه — وفى نسخة « هو أنه » — لا يمكن أن يكون شىء من هذه إلا جسما — وفى نسخة « شىء من هذه الأجسام » —

اللهم إلا أن تكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة ، وحينئذ يكون الفصل الحقيقى مجموعها ، وكل واحد منها هو جزؤه .

وربما يكون الفصل الحقيقى شيئاً لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتى له ، فيشتق له الاسم من ذلك العرض ، كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان .

فإن وجد له عرضان يشتبه تقدم أحدهما على الآخر ، فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم ؛ وحينئذ ربما يظن أن المفهوم من الفصلين فصلان متغايران لتغاير معنييهما .

و « الحساس » و « المتحرك بالإرادة » فى هذا الموضع من هذا القبيل ؛ فإن مبدأ الفصل الحقيقى ، هو النفس الحيوانية ، التى هى معروضة الحس والحركة ، فاشتق له اللقب منهما .

ولما لم يكن هذا التحقيق منطقياً ، أعرض الشيخ عنه ، وعرّض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله [وإن أنزلنا أنهما مقومان] أى فرضنا .

(٦) يريد أن الفصول والعرضيات كلها لا تدل على أصل الماهية ، التى يدل عليه الجنس والفصل إلا بالالتزام ؛ وذلك لأن الفصول تحصل الماهية ، والعرضيات تلحقها بعد تحصلها .

فأما الشىء الذى يتحصل بها ، أو يكون موضوعاً لها ، فهو خارج عن مفهوماتها؛ إذ لو كانت تشتمل عليه — وفى نسخة « عليها » — لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز ، أو الأشياء الداخلة فى الخارجة . هذا خلف .

(٧) وإذا قلنا لفظ — وفى نسخة « لفظة » — كذا تدل على كذا ، فإنما نعنى به طريق المطابقة ، أو التضمن ، دون طريق الالتزام .

(٨) وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود .

(٩) وأيضاً لو — وفى نسخة « إذا » — كان المدلول عليه هو بطريق الالتزام معتبراً ، لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو . مثل الضحاك — وفى نسخة « الضاحك » مثلا ؛ فإنه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق .

لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح فى جواب ما هو .

فقد بان أن الذى يصلح فيما نحن فيه أن يكون جواباً عما هو ، أن يقول لتلك الجماعة : إنها حيوانات .

---

(٧) يريد بهذه الدلالة ، الدلالة على الماهية، أو على مفهوم الاسم ، لا الدلالة المطلقة ، كما فهمها الشارح ، وأدى به ذلك إلى أن جعل « دلالة الالتزام » مهجورة فى جميع المواضع .

والعلة فى اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة أن لفضة [ما] انما — وفى نسخة « هو إنما » — يقصد بالقصد الأول ما يطابق المسئول عنه، دون ما عداه ، ثم يتعلق بأجزائه بالقصد الثانى ؛ لكون المسئول عنه متعلق الهوية بها فتبقى اللوازم مقصودة مطلقاً .

(٨) أى اللفظ الذى يقصد به أشياء محدودة ، إذا دل على الماهية، أو على مفهوم الاسم ، ويتناول ما يدخل فيهما ، فقد وقع على أشياء محدودة .

وأما اللوازم الخارجية ، فلكونها غير محدودة ، لا يجوز أن تكون مقصودة له .

(٩) أقول : تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع ؛ لأن ما ليس بمقوم كالخواص ، فقد يكون صالحاً للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع ، وإلا لكانت — وفى نسخة « لكان » — الرسوم أيضاً مهجورة على الإطلاق .

فكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الأجناس .

(١٠) ونجد اسم الحيوان موضوعاً بإزاء جملة ما تشترك فيه هى من المقومات المشتركة بينها التى تخصها وما فى حكمها وضعاً شاملا ، إنما يخلى عما يخص كل واحد منها .

(١١) هذا وأما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا ، مثل ما إنه إذا سئل عن جماعة ، هم زيد ، وعمرو ، وخالد ، ما هم ؟

كان الذى يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور ، أنهم أناس .

(١٢) وإذا سئل أيضاً — وفى نسخة بحذف كلمة « أيضاً » — عن زيد وحده ، ما هو ؟ — لست أقول : من هو ؟ — كان الذى يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور أنه انسان .

وأيضاً الشيخ قد صرح بذلك فى « الشفاء » فى الفصل الذى قسم فيه الكلى إلى أقسامه الخمسة . فقال — بعد أن قسم الدال على الماهية إلى : الجنس والنوع — ما هذه عبارته :

[والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان إلا بالالتزام ، فليس جنساً ؛ إذ المراد ها هنا بالدلالة ، ما يدل بالمطابقة أو التضمن]

وهذا أيضاً نص صريح على التخصيص بهذا الموضع .

(١٠) أقول : يريد أنه إذا بطلت الأقسام بأسرها تعين الحيوان للجواب ؛ فإنه هو الذى يشتمل على جميع الذاتيات المشتركة التى تخص هذه المختلفات المسئول عنها ، ويخلى عن فصل كل واحد منها .

(١١) أى من غير تغيير المعنى اللغوى .

(١٢) إشارة إلى الفرق بين « ما » و « من » فإن الأول قد مرّ بيانه ، والثانى إنما يطلب به العوارض المشخصة ، ويكون جوابه « زيد » أو ما يجرى مجراه .

(١٣) لأن الذى يفضل فى زيد على الإنسانية ، أعراض ولوازم ، لأسباب فى مادته التى منها خلق ، وفى رحم أمه ، وغير ذلك ، عرضت له .

---

(١٣) يريد أن يفرق

بين الأشياء التى تدخل على معنى كـ « الحيوان » وتجعلها أشياء مختلفة الحقائق ، كالإنسان ، والفرس .

وبين الأشياء التى تدخل على معنى آخر كالإنسان ، وتجعلها أشياء متفقة الحقيقة كزيد ، وعمرو .

ولنورد لبيان ذلك مقدمة ، هى أن نقول :

من الكلية ما قد يتصور معناه فقط ، بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ، ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ، ولا يكون معناه الأول مقولا على ذلك المجموع ، بل جزء منه .

ومنها ما يتصور معناه ، لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ، بل مع تجويز أن يقارنه غيره ، وأن لا يقارنه . ويكون معناه الأول مقولا على المجموع حال المقارنة .

وهذا الأخير قد يكون غير متحصل بنفسه ، بل يكون مبهماً محتملا لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق ، وإنما يتحصل بما ينضاف إليه فيتخصص به ، فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء .

وقد يكون متحصلا بنفسه أو بما ينضاف إلى المعنى المذكور قبله ، ولا يكون مبهما ، ولا محتملا لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق . بل يقال — حين يقال — على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فقط .

وهذان يشتركان فى أن المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به إلا أن اللاحق معط لقوام ذلك المعنى فى الصورة الأولى ،

و « يسمى فصلا »

أو لاحق به بعد التقوم فى الصورة الأخيرة

ويسمى « عارضاً »

فالكلى يسمى بالاعتبار الأول : « مادة » .

وبالاعتبار الثانى : « جنساً » .

. . . .

وبالاعتبار الثالث : « نوعاً » .

مثاله : « الحيوان » إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء .

وإن اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق ، ولا يقال له : إنه حيوان . كان مادة .

وإن — وفى نسخة « إذا » — أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شيء ، بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً .

وإن تخصص بالناطق ، تحصل إنساناً ، ويقال له : إنه حيوان ، كان «جنساً» .

وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق ، متخصصاً ومتحصلا به ، كان نوعاً .

فالحيوان الأول جزء الإنسان ، ويتقدمه تقدم الجزء فى الوجودين .

والحيوان الثانى ليس بجزء ؛ لأن الجزء لا يحمل على الكل ، بل هو جزء من حده . ولا يوجد من حيث هو كذلك إلا فى العقل ، ويتقدمه فى العقل بالطبع ، لكنه فى الخارج متأخر عنه ؛ لأن الإنسان ما لم يوجد ، لم يعقل له شيء ، يعمه وغيره ، وشيء يخصه ويحصله ، ويصير هو هو بعينه .

والحيوان الثالث هو الإنسان نفسه ؛ لأنه مأخوذ مع الناطق ، والأشياء التى تنضاف إليه بعد تحصله ، لا تفيده اختلافاً فى الماهية ، بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد ، كالإنسان الأبيض ، والإنسان الأسود ، وهكذا الإنسان وذلك الإنسان .

فظهر الفرق بين الأشياء التى تدخل على معنى ، وتجعله أشياء مختلفة الحقائق ، وبين الأشياء التى تدخل عليه ، وتجعله أشياء متفقة الحقيقة .

وإذا تقرر هذا فنقول : لما كان الإنسان نوعاً كما قلنا ، كان متحصل الوجود . فكان كل ما ينضاف إليه ، ويقترن به ، مما يجعله مختلفاً بالعدد ، فهو غير مقوم إياه ، بل عارض له ، بخلاف الحيوان ؛ ولذلك كانت ماهية الأشخاص ، هى شيئاً واحداً ، وهو المراد بقوله : [لأن الذى يفضل فى زيد على الإنسانية أعراض ولوازم لمادته — وفى نسخة « لأسباب فى مادته » — هى التى منها خلق] .

(١٤) ولا يتعذر — وفى نسخة « يتقدر » — أن تقدر عروض أضدادها فى أول تكونه ويكون هو هو بعينه

(١٥) وليس كذلك نسبة الإنسانية إليه ، ولا نسبة الحيوانية إلى الإنسانية والفرسية ؛ وذلك لأن الحيوان الذى كان يتكون إنساناً .

فإما أن يتم تكونه — وفى نسخة « بكونه — مما يتكون منه فيكون إنساناً .

وإما أن لا يتم تكونه — وفى نسخة « بكونه » — فلا يكون لا ذلك الحيوان ، ولا يكون ذلك الإنسان .

(١٦) وليس يحتمل التقدير المذكور ، من أنه لو لم يلحقه لواحق جعلته إنساناً — يعنى الناطقية « شرح » — بل لحقته أضدادها ، أو مغايراتها . — يعنى اللاناطقية والصاهلية « شرح » — لكان يتكون حيواناً غير إنسان ، يعنى فرساً مثلا ، وهو ذلك الواحد بعينه .

---

(١٤) إشارة إلى أن العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله ، فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض .

مثلا « زيد الأبيض » لو فرضناه « أسود » لم تتبدل إنسانيته .

(١٥) يريد أن الماهية لا يمكن أن تكون كذلك ؛ لأنها إن تبدلت ارتفع الشيء الذى هى ماهيته .

(١٦) يعنى يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذى كان أمكن قبل ذلك ، أو أمكن أن يكون إنساناً .

ومراده من ذلك الإشارة إلى أن ما يحصل الماهية — أعنى الفصل — لا يحتمل التبدل أيضاً مع بقاء الماهية .

(١٧) بل إنما يجعله حيوانًا ، ما يتقدمه فيجعله إنسانًا

(١٨) وإن — وفى نسخة « فإن » — كان على غير هذه الصورة ، فهو على غير هذا الحكم ، وليس ذلك على المنطقى *

---

(١٧) إشارة إلى تقدم وجود الإنسان ، باعتبار الخارج على الحيوان الذى هو الجنس ، وإن كان وجود الجنس فى العقل متقدماً على تصوره .

(١٨) وإن كانت هذه الطبائع المذكورة التى فرضناها عوارض فصولا فى نفس الأمر وكانت التى فرضناها فصولا عوارض ، فهو على غير هذا الحكم المذكور .

ولكن ليس على المنطقى أن ينظر فى المواد ، بل عليه أن يبين أن الأشياء التى تختلف بالحقائق والتى لم تختلف ، أىّ أشياء كانت ، إذا سئل عنها بما هو ، كيف يجاب عن كل واحد منها — وفى نسخة « منهما » —

النهج الثانى

فى

الألفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

الفصل الأول

إشارة

إلى المقول فى جواب ما هو ، الذى هو الجنس ، والمقول فى جواب ما هو ، الذى هو النوع

(١) كل محمول كلِّى يقال على ماتحته فى جواب ما هو .

فإما أن تكون حقائق ماتحته مختلفة ليس بالعدد فقط

وإما أن تكون بالعدد — وفى نسخة « بالعدد فقط » — مختلفة .

فأما ما يتقوم — وفى نسخة « يقوم » — به من الذاتيات فغير مختلف أصلا

والأول : يسمى جنساً لما تحته .

والثانى : يسمى نوعا .

ومن عادتهم أيضاً أن يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق ، تحت القسم الأول نوعاً له — وفى نسخة بحذف كلمة « له » — وبالقياس — وفى نسخة « بالقياس » — إليه .

---

(١) كله ظاهر مستغن عن التفسير

(٢) على أن اسم النوع عند التحقيق إنما يدل فى الموضعين على معنيين مختلفين .

(٣) ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن اسم النوع فى الموضعين له دلالة واحدة ، أو مختلفة بالعموم والخصوص .

---

(٢) أقول : النوع المضاف إلى الجنس يستلزم اعتبارين :

أحدهما : نسبته إلى ما فوقه ، الذى هو الجنس .

والثانى : نسبته إلى ما تحته — أشخاصاً كانت أو أنواعاً أخر — التى لولاها لم يكن النوع كلياً .

والنوع الحقيقى يستلزم اعتباراً واحداً ، وهو نسبته إلى الأشخاص التى تحته .

فالأول : قد يتناول الأنواع العالية ، والمتوسطة ، والسافلة ، التى تخص باسم نوع الأنواع ، تناول الجنس لأنواعه .

والثانى : قد يشارك نوع الأنواع وحده فى موضوعاته ، ويباينه بأحد اعتباريه ، أعنى النسبة إلى ما فوقه .

وقد يباينه فى الموضوع أيضاً ، إذا لم يكن تحت جنس . كالوحدة ، والنقطة ، والآن .

فالنوعان يختلفان فى المعنى بثلاثة أشياء :

أحدها : اختصاص أحدهما بالنسبة إلى ما فوقه ؛ ولأجل ذلك يجب تركبه عن جنس وفصل .

وأما الآخر : فلا يجب فيه ذلك ، وإن كان جائزاً لاشتراك المذكور فى الموضوع .

وثانيها : جواز مباينة الإضافى للحقيقى، فى الموضوعات حتى — وفى نسخة «حين» — يكون نوعاً عالياً ومتوسطاً ، من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة .

وثالثها : جواز مباينة الحقيقى للإضافى فى الموضوعات حين لا يكون تحت جنس .

(٣) وفى بعض النسخ « ومختلفة بالعموم والخصوص » وهو أظهر .

فإن الأول : يوهم أن يكون لهم سهوان :

الفصل الثانى

إشـارة

إلى ترتيب الجنس والنوع

(١) ثم إن الأجناس قد تترتب متصاعدة ، والأنواع قد تترتب متنازلة .

(٢) ويجب أن ينتهى

الأول : ظنهم أن النوع فى الموضعين له دلالة واحدة .

والثانى : ظنهم أن له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص .

ويلزم على الأول أن يكون كل ما يقع تحت جنس ؛ فإنه لا يختلف إلا بالعدد ، حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة ؛ وذلك مما لم يذهب إليه أحد .

ومراد الشيخ ليس إلا أنهم ظنوا أن النوع الحقيقى هو نوع الأنواع لا غير ، فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص ؛ لكونها مطلقة فى أحد الموضعين ، ومقيدة بملاصقة الأشخاص فى الموضع الآخر .

(١) أى ربما تترتب ؛ لأن ترتبه ليس بواجب فى جميع المواد .

(٢) وذلك لأنها لو لم تنته فى التصاعد ، للزم تركب المعنى الواحد ، من مقومات لا تتناهى ، ويتوقف تصوره على إحضار جميعها بالبال .

قال الفاضل الشارح : (وأيضاً ، لوجب ترتب العلل والمعلولات ، لا إلى نهاية ؛ وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس . وهو محال على ما تبين فى الإلهيات)

ولو لم ينته فى التنازل ، لما تحصلت الأشخاص والأنواع الحقيقية ، أعنى أعيان الموجودات ، التى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس وما يليها .

(٣) وأما إلى ماذا تنتهى فى التصاعد أو فى التنازل من المعانى الواقع عليها الجنسية والنوعية ؟

وما المتوسطات بين الطرفين ؟

فما — وفى نسخة « فما » — ليس بيانه على المنطق ، وإن تكلفه تكلف فضولا .

بل إنما يجب عليه أن يعلم أن ها هنا
جنساً عالياً ، أو أجناساً عالية ، هى أجناس الأجناس
وأنواعاً سافلة هى أنواع الأنواع .
وأشياء متوسطة هى :
أجناس لما دونها .
وأنواع لما فوقها .
وأن لكل واحد منها فى مرتبته خواص .

(٤) وأما أن يتعاطى النظر فى : كمية أجناس الأجناس، وماهيتها ، دون المتوسطة ، والسافلة ؛ كأن ذلك مهم ، وهذا غير مهم ، فخروج عن الواجب ، وكثيراً ما ألهم الأذهان زيغا عن الجادة *

---

(٣) أقول : يريد أن معرفة مواد الأجناس والأنواع ، بأعيانها ، ليست من هذا العلم ؛ لأنها المعقولات الأولى .

وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية .

فالمنطقى — من حيث هو منطقى — لا ينظر فيها .

وأما — وفى نسخة « وأن » — النظر فى أن لكل واحد من العالية ، والمتوسطة ، والسافلة ، فى مرتبته خواص ، فإنما يلزمه ؛ لأن العلوم البرهانية ، إنما تبحث عن تلك الخواص ، وهى الأعراض الذاتية المذكورة .

. . . .

---

(٤) أقول : يعترض على سائر المنطقيين ؛ فإن مقدمهم الذى هو المعلم الأول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التى هى أجناس الأجناس ، وأشار إلى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذى يليق بالمبتدئين فى كتابه المسمى بـ « قاطيغورياس » وجعلها شبيه « مصادرة » لهذا العلم ، لا جزءاً منه . وتبعه الجمهور فى ذلك ، بل زادوا فى بياناتها عليه .

ولا شك فى أن النظر فى ذلك ليس من المباحث المنطقية ؛ إلا أن الحكم بأن النظر فيها يجرى مجرى النظر فى الأجناس المتوسطة والسافلة ، من — وفى نسخة «فى» — كونه مهماً أو غير مهم فى هذا العلم ، خروج عن الإنصاف ؛ فإن المنطقى إنما يحتاج فى استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات ؛ إلى ذلك ؛ لأنه ما لم يعرف محدوده ، وكل واحد من حدى مطلوبه ، تحت أى جنس من الأجناس يقع بحسب الماهية ، لم يمكن له أن يحصل الفصول المترتبة ، ولا سائر المحمولات التى تتركب منها التعريفات ، ويستفاد منها التصديقات ، بحسب الأغلب ، كما بين فى مواضعها .

وأما المتوسطة والسافلة التى لا تنحصر فى عدد ؛ فإنما يستغنى عن إيرادها ؛ لاشتمال العالية المعدودة ، عليها .

ومما يشبه ذلك أن الطبيب ، من حيث هو طبيب ، يجب أن لا ينظر إلا فى حال بدن الإنسان ، من حيث يصح ، ويمرض ؛ ليحفظ الصحة ويزيل المرض ، فإن من ينظر — وفى نسخة « نظر » — من حيث هو طبيب ، فى ماهيات أشياء ، ربما يستعملها أو لا يستعملها :

أهى : معدنية ، أو نباتية ، أو حيوانية .

ومعادنها أين هى ؟ وأوقات تحصيلها متى هى؟ وشرائط حفظها ما هى ؟ وكم هى ؟ دون ما لم يسمع به ، أو لم يقع إليه أنه مما يمكن أن تكون معرفتها أنفع فى علمه ، كأن ذلك مهم ، وغيره ليس بمهم ، فخروج عن الواجب .

إلا أنه لما تصور إمكان الاحتياج إليها ، فى استعمال قوانينه الحافظة للصحة ، أو المزيلة للمرض ، أضاف النظر فيها بحسب الإمكان إلى علمه ، بل جعله جزءاً من علمه .

وهذا دأب أصحاب سائر الصناعات العملية — وفى نسخة « العلمية » — فإنهم يضيفون إلى صناعاتهم ما يحتاجون إليه فى تتميم تلك الصناعات ، وإن كان خارجاً عنها ، ليتم بذلك الوصول إلى غاياتها .

الفصل الثالث

إشارة

إلى الفصل

(١) وأما الذاتى الذى ليس يصلح أن يقال على الكثرة التى كليته بالقياس إليها، قولا فى جواب «ما هو؟» فلا شك فى أنه يصلح للتميز — وفى نسخة «للتميز» — الذاتى — وفى نسخة بدون كلمة «الذاتى» — عما يشاركها فى الوجود، أو فى جنس ما

---

(١) أقول : كل ذاتى :

إما أن يكون مقولا فى جواب ما هو ، بالقياس إلى ما هو ذاتى له .

أولا يكون .

والثانى : إما أن يكون داخلا فيما يقال فى جواب « ما هو »

أو يكون خارجاً عنه .

ولما كان المقول فى جواب « ما هو ؟ » على الكثرة :

إما تمام ماهيتها مطلقاً .

أو تمام ماهيتها المشتركة بينها — وفى نسخة « فيها » .

فالذاتى الخارج عما يقال فى جواب « ما هو ؟ » لا يوجد إلا فى القسم الأخير .

ويكون ما يختص ببعض تلك الكثرة ، بالضرورة ، وما يختص بالبعض مقوماً له ، فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه ، فهو صالح للتمييز الذاتى لذلك البعض ،

والداخل فى جواب « ما هو ؟ »

إن كان واقعاً — وفى نسخه « مقولا » — فى جواب « ماهو ؟ » على كثرة أخرى قبل الأولى ، فحكمه حكم المقول فى جواب « ما هو ؟ »

وإن لم يكن واقعاً فحكمه حكم الخارج المذكور .

فإذن كل ذاتى لا يصلح فى جواب ما هو ، فهو صالح للتمييز الذاتى ، وهو الفصل.

(٢) ولذلك يصلح أن يكون مقولا فى جواب أى شىء هو ؟

فإن « أى شىء » إنما يطلب به — وفى نسخة حذف عبارة « به » — التميز المطلق عن المشاركات فى معنى « الشيئية » فما دونها ، وهذا هو المسمى بالفصل .

والفصل قد يكون خاصاً بالجنس ، كالحساس للنامى مثلا ، فإنه لا يوجد لغيره .

وقد لا يكون ، كالناطق للحيوان ، عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات ، كبعض الملائكة مثلاً .

وعلى التقديرين ، فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به نوعاً ، وذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل .

أما على التقدير الأول : فعن كل ما عداه ، مما فى الوجود .

وأما على التقدير الثانى : فعن كل ما يشاركه فى الجنس فقط ؛ فإن الإنسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما فى الوجود ؛ إذ لا يمتاز به عن الملائكة ، بل عما يشاركه فى الحيوانية فقط . وهو المراد بقوله : [عما يشاركها فى الوجود ، أو فى جنس ما] .

وقد ذهب الفاضل الشارح ، وغيره ، ممن سبقه ، إلى أن الذاتى الذى لايصلح لجواب « ما هو ؟ » لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات .

فهو إما : مساو أو أخص منه .

والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود .

والأخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه فى الجنس الذى يعمهما .

ولزمهم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات الذى هو الجنس العالى عن أمرين مساويين له ، ليس ولا واحد منهما بجنس ، بل يكونان فصلين ، وذلك غير مطابق للوجود ، ولا لأصولهم التى بنوا عليها .

وفيما ذهبنا إليه غنى عن أمثال هذه التمحلات .

(٢) أقول : نبّه على أن الفصل هو المقول فى جواب «أى شىء هو» ثم بيّن أن هذا الإطلاق موافق لعرف اللغة ، كما بُيّن فى جواب « ما هو » بقوله : [فإن أى شىء إنما يطلب به التمييز]

(٣) وقد يكون فصلا للنوع الأخير ، كالناطق مثلا للإنسان .

وقد يكون للنوع المتوسط ، فيكون فصلا لجنس نوع أخير — وفى نسخة « النوع الأخير » — مثل الحساس فإنه فصل للحيوان — وفى نسخة « الحيوان » — وفصل جنس الإنسان ، وليس جنساً للإنسان ، وإن كان ذاتياً أعم منه .

(٤) فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتى أعم ، جنساً ؛ ولا مقولا فى « جواب ما هو ؟ » :

وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذى هو فصله مقوم ، وبالقياس إلى جنس ، ذلك النوع مقسم *

يعنى أن السؤال بـ « أى » قد يطلب به التمييز العام عن جميع الأشياء ، وذلك إذا أضيف إلى « شىء » أو ما يجرى مجراه ، فيقال : « أى شىء هو ؟ » وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها ، مما هو دون الشىء المطلق ، وذلك إذا أضيف إلى شىء أخص منه ، كما يقال « أى حيوان هو ؟ »

وغرض الشىء فى التلفظ بـ « الوجود » و « الشىء » ها هنا ، تعميم الأشياء التى يطلب التمييز عنها ، من غير ملاحظة كون « الوجود » و « الشيئية » عارضين للماهيات ، على ما فهم الفاضل الشارح ؛ فإنه لا فائدة لذلك ها هنا .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان ماهية الفصل ، رجع إلى الإشارة التفصيلية ، إلى آن « فصلية ؛ » كل واحد من الذاتيات التى لا تصلح لجواب «ما هو ؟» بالقياس إلى أى شىء يكون .

وعند وصوله إلى فصل الجنس أشار إلى ما ذكره فى مناقضة القائلين فيما مرَّ بأن المقول فى جواب ما هو ، هو الذاتى الأعم مجملا ، وأحال بيانه إلى هذا الموضع بقوله .

(٤) يريد أن الفصل الذى يتحصل به الجنس نوعاً ، إنما يكون له اعتباران :

أحدهما : بقياسه إلى الجنس المتحصل به .

الفصل الرابع

إشـارة

إلى الخاصة والعرض العام

(١) أما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها — وفى نسخة « منهما » — ما كان من العوارض واللوازم — وفى نسخة « اللوازم والعوارض » — غير — وفى نسخة «الغير » — المقومة لكلى ما واحد من حيث ليس — وفى نسخة « من حيث انه ليس » — لغيره ، سواء كان ذلك نوعاً أخيراً ، أو غير أخير ، وسواء عمَّ الجميع أو لم يعم .

والثانى : بقياسه إلى النوع المتحصل منه .

والأول : هو التقسيم ؛ فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان ، وغيره .

والثانى : هو التقويم ؛ فإنه يقوم الإنسان لكونه ذاتياً له .

وأما قولهم : (الفصل : مقوم لحصته من الجنس) فذلك التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصة ، لا بمعنى كونه جزءاً منه

والتمييز بعد التقويم ؛ لأنه عارض بحسب اعتبار الشىء إلى غيره ، فيكون متأخراً عن اعتباره فى نفسه .

ومقوم النوع العالى يقوم السافل ؛ لأنه يقوم مقومه ، ولا ينعكس ؛ لاحتمال أن يكون مقوم السافل ، هو ما ينضاف إلى العالى .

ومقسم الجنس السافل ، مقسم العالى ؛ لأن العالى مقول على جميع السافل ، ولا ينعكس ؛ لاحتمال أن يكون أقسام العالى ، هو السافل نفسه .

(١) أقول : لما فرغ من المحمولات الذاتية ، وذكر المحمولات العرضية ، وهى تنقسم :

. . . .

إلى ما لا يعرض لغير موضوعاتها .

وإلى ما يعرض .

والأول : خاصة .

والثانى : عرض عام .

ويشترط فيهما ، أن يكون الموضوع كلياً .

فالخاصة قد تكون

للجنس العالى ، كالموجود لا فى موضوع ، للجوهر .

وللمتوسط ، كاللون للجسم .

وللنوع الأخير كالكاتب للإنسان

وقد تكون لازمة

ك « ذى الزوايا الثلاث » للمثلث .

ومفارقة ، كالماشى للحيوان .

وقد تكون عامة لأشخاص موضوعاتها ، كالضاحك بالطبع للإنسان .

وخاصة بالبعض ، كالكاتب له .

وقد تكون مفردة ، كالكاتب له .

ومركبة

ك « منتصب القامة ، بادى البشرة » له

وقد تكون بالقياس إلى شىء ، لا يوجد فيه ، وإن لم تكن خاصة بالموضوع على الإطلاق ،

ك « ذى الرجلين » للإنسان ، بالقياس إلى الفرس ، دون الطائر ، ولا بالقياس إلى شىء بل بالإطلاق ، كما مر .

وكل خاصة نوع ، خاصة لجنسه وإن علا ، ولا ينعكس ، وربما يكون عرضاً عاماً لما تحته ، وربما لا يكون .

(٢) وأما العرض العام منهما — وفى نسخة بدون عبارة « منهما » — فهو ما كان موجوداً — وفى نسخة « منهما موجوداً » وفى أخرى « منها موجوداً » — فى كلى وغيره ، عم الجزئيات كلها — وفى نسخة بدون عبارة « كلها » — أو لم يعم .

(٣) وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به ، وكان لازما لا يفارق الموضوع — وفى نسخة « لا يفارقه » — وأنفعها فى تعريف الشىء به — وفى نسخة بدون عبارة « به » ـ ما كان بيّن الوجود له ـ وفى نسخة بدون عبارة « له » ـ مثال الخاصة ، الضاحك ـ وفى نسخة « الضحاك » ـ للانسان ، وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث .

---

(٢) والعرض العام قد يكون أيضاً

للجنس العالى ، كالواحد للجوهر .

وللنوع الأخير ، كالأبيض للإنسان .

وقد يكون لازماً ، كالزوج للاثنين .

ومفارقاً ، كالنائم للإنسان .

وقد يكون عاماً للجزئيات ، كالمتحرك للحيوان .

وغير عام كالأبيض له .

(٣) أقول : الخاصة .

قد تعتبر ، من حيث كونها خاصة فقط .

وقد تعتبر من حيث وقوعها فى التعريفات .

وتوجد الخواص متفاوتة فى الجودة والرداءة ، بكل واحد من الاعتبارين .

فأفضلها بالاعتبار الأول ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع ، خاصة به ، لا بالقياس إلى غيره ، بل على الإطلاق ، لازمة لها غير مفارقة .

وبالاعتبار الثانى ؛ ما تكون مع ذلك بينة الوجود له ؛ فإن التعريف بالخفى غير منجح

(٤) مثال – وفى نسخة « ومثال » – العرض العام الأبيض للبيضانى .

(٥) وربما قالوا : « العرض » مطلقاً محذوفاً عنه العام .

ومتخلفوا – وفى نسخة « مختلفوا » – المنطقيين يذهبون إلى أن هذا العرض هو العرض الذى يقال مع الجوهر ، وليس هذا من ذلك بشىء ، بل معنى هذا العرض ، هو العرضى المشهور عند الظاهرين – وفى نسخة بدون عبارة « المشهور عند الظاهرين » ولعلها « الظاهريين » –

(٦) وقد يكون الشىء بالقياس إلى كلى ، خاصة ، وبالقياس إلى ما هو أخص منه ، عرضا عاما ؛ فإن « المشى والأكل » من خواص الحيوان ، ومن الأعراض العامة للانسان – وفى نسخة « بالقياس إلى الإنسان » –

---

(٤) وهو طائر يقال له باليونانية قعنس – وفى نسخة « ققنس » – فهو متولد غير متوالد ، وقد تذكر له قصة ، ويتمثل فى البياض به ، كما فى السواد بالغراب .

(٥) إطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط .

وإطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له ، كما ذكر فى الجدل .

والعرض الذى هو قسيم الجوهر ما يوجد فى الموضوع .

فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع ، وبين ما يوجد فيه ، بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما ، حملهم على الذهاب إلى أنهما واحد .

وأيضاً فإن العرض الذى هو قسيم الجوهر ، قد يمكن أن يحمل على موضوعه حملا غير ذاتى ، وظنوه عرضاً عاماً لذلك ، وغفلوا عن كونه محمولا عليه بالاشتقاق ، ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطأة .

(٦) أقول : كل واحد من الخمسة ، إنما يكون واحداً منها بالقياس إلى شىء ؛ فإن الجنس جنس لشىء ، والنوع نوع لشىء .

ولا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشىء ، نوعاً لغيره . وكذلك البواقى . وقد يتمثل فى هذا الموضع بـ « الملوّن » فيقال :

الفصل الخامس

تنبيـــه

(١) فهذه الألفاظ الخمسة ، وهى :

الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام

تشترك كلها – وفى نسخة بدون عبارة « كلها » – فى أنها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها ، بالإسم والحد

إنه جنس للأسود .

وفصل : للكيف .

ونوع للمتكيف ، بوجه ، ولهذا الملون ، بوجه آخر .

وخاصة : للجسم ، وعرض عام.

وليس هذا المثال صحيحاً فى بعض الصور ، ولكن لا يناقش فى الأمثلة – وفى نسخة « المثال » –

(١) أقول : هذا أول فصل ترجمه بـ « التنبيه » .

وقال الفاضل الشارح : الاستقراء يدل على أن الشيخ عبر فى هذا الكتاب بـ « الإشارات » عن فصول تشتمل على أحكام تثبت بتجشم .

و بـ « التنبيهات » عن فصول يكفى فى ثبوت أحكامها النظر فى حدودها ، وفيما سبق من القول فيما يناسبها .

وهذا الفصل بيّن كونه من النوع الثانى .

ومن عادة المنطقيين فى هذا الموضع أن يبينوا :

المشاركات العامة . والثنائية . والثلاثية . والرباعية .

والمباينات بين هذه الخمسة .

فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هى :

. . . .

أن كل واحدة من الخمسة ، قد تحمل على جزئياتها بالاسم والحد ، كالجسم على الحيوان ، وكالجوهر الذى يقبل الأبعاد ، أعنى حد الجسم عليه أيضاً .

وها هنا بحث مهم ، وهو أن النوع الذى هو أحد الخمسة بأى المعنيين هو ؟

فنقول : إنه بالمعنى الحقيقى ؛ وذلك لأن الكليات المنحصرة فى هذه الأقسام الخمسة هى المحمولات .

والنوع الإضافى من حيث هو نوع إضافى ، موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شىء إنما يعتبر كونه محمولا ، من حيث هو كلى ؛ وهو اعتبار آخر .

والشيخ قد نبه عليه بقوله [تشترك كلها فى أنه تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها] فإن الإضافى النوع لا يقاس إلى ما تحته ، من حيث هو نوع إضافى ، بل يقاس إلى ما فوقه .

وأيضاً القسمة المخمسة تخرج الحقيقى وحده ، والتى تخرج الإضافى ، إنما تكون بالقوة مسدسة؛ لأنها لا تخرج الإضافى وحده، من غير اعتبار الحقيقى، وذلك لإنا نقول .إذا أردنا الحقيقى :

مثلا الكليات المحمولة :

إما ذاتية لموضوعاتها .

وإما عرضية .

والذاتية : إما مقولة فى جواب « ما هو » على مختلفات الحقيقة ، وهى الجنس .

أو على متفقاتها ، وهى النوع .

وإما ليست بمقولة ، وهى الفصل .

والعرضية : إما مختصة بموضوعاتها ، وهى الخاصة .

أو غير مختصة ، وهى العرض .

فهذه القسمة وما يجرى مجراها ، تخرج الحقيقى وحده ، مخمسة .

وأما إذا أردنا الإضافى فنقول :

مثلا الكليات تنقسم :

إلى ممكنة الوقوع فى جواب « ما هو ؟ »

الفصل السادس

إشـارة

إلى رسوم الخمسة

(١) فالجنس يرسم بأنه كلى ـ وفى نسخة « الكلى » ـ يحمل على أشياء مختلفة الحقائق فى «جواب ما هو ؟ »

والفصل يرسم بأنه كلى يحمل على الشىء فى جواب « أى شىء هو ؟ » فى جوهره .

والنوع :

يرسم بأحد المعنيين أنه كلى يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فى جواب « ماهو ؟ »

ويرسم بالمعنى الثانى أنه كلى يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتياً أوليا

وإلى ما لا يمكن وقوعها فيه .

وممكنة الوقوع ، إذا ترتبت فى العموم والخصوص ، فالعام جنس للخاص . والخاص نوع له .

وما لا يمكن أن يقع فى جواب « ما هو ؟ » ينقسم إلى :

ذاتى ، هو الفصل .

وإلى عرضى ، وهو إما الخاصة ، أو العرض .

وهذه القسمة مشتملة على قسم آخر ، وهو ما يمكن وقوعه فى جواب « ما هو ؟ » ولا يترتب ، أولا يعتبر ترتبه ، تحت عام ، وهو النوع الحقيقى ، فتكون بالقوة مسدسة ، ولا محيص عن ذلك فى كل قسمة تجرى مجراها فى إخراج الإضافى .

والخاصة ترسم بأنها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتى .

والعرض العام يرسم بأنه كلى يقال على ما تحت حقيقة واحدة ، وعلى غيرها قولا غير ذاتى» .

---

(١) أقول : الكلى هو الجنس للخمسة ؛ ولذلك وضعه فى أوائل رسومها .

والكلى يقع بالاشتراك

على طبائع الموجودات وحدها ، وهو الطبيعى .

وعلى العموم الذى إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها ، وهو المنطقى .

وعلى الملحوق مع اللاحق ، وهو العقلى .

وقد مر ذكرها .

فالجنس للخمسة ، هو المنطقى لا غير .

وإنما قال — فى رسم الفصل — [يحمل فى جواب « أى شىء هو فى جوهره ؟ »] لأن الخاصة أيضاً قد تحمل فى جواب « أى شىء هو؟ » إلا أنها إنما تفعل تمييزاً عرضياً . لا ذاتياً وجوهرياً .

وقال فى رسم النوع الإضافى : [إن الجنس يحمل عليه ، أيضاً ، حملا ذاتياً أولا] لأن الجنس البعيد يحمل عليه أيضاً حملا ذاتياً ، لكنه لا يكون أولياً ، وهو لا يكون نوعاً إلا بالقياس إلى القريب .

والباقى ظاهر .

وإنما جعل هذه الأقوال رسوماً ، لا حدوداً ؛ لأن الحمل على الشىء أمر عارض لماهية الكليات ، وغير مقوم إياها ؛ فإن الجنس فى نفسه ، هو الكلى الذاتى لمختلفات الحقيقة بالاشتراك ، سواء حمل عليها أو لم يحمل .

وأما حمله عليها ، أو كونه صالحاً لأن يحمل ، فمما يعرض لها بعد تقومه .

وكذلك فى البواقى .

وإنما أورد الشيخ رسومها دون حدودها ؛ لأنها أشد مناسبة لبياناتها المتقدمة .

الفصل السابع

إشـــارة

إلى الحد

(١) الحد قول دال على ماهية الشىء .

---

(١) هذا حد الحد . وقد يرسم بأنه قول يقوم مقام الاسم المطابق فى الدلالة على الذات .

والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات ، كقولنا ، للإنسان ، : إنه حيوان ناطق.

ومنه ناقص يشتمل على بعضها ، إذا كان مساوياً للحدود ، كقولنا له : إنه جسم ، أو جوهر ، ناطق .

والتام لا يكون إلا واحداً .

وأما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الأجزاء .

وأيضاً منه ما يكون بحسب الاسم . ومنه ما يكون بحسب الماهية ، كما مر .

والمراد ها هنا هو الذى بحسب الماهية .

واسم الحد يقع على التام والناقص ، بالاشتراك؛ لأن التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم ؛ إلا أن الاسم مفرد ، والحد مؤلف .

والناقص دال عليها ، لا بالمطابقة ، بل بالالتزام ، ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك ؛ لأن المشتمل على أجزاء أكثر ، أولى بهذا الاسم ، من المشتمل على أجزاء أقل .

فإذا أطلق هذا الاسم ، فالواجب أن يحمل على التام الذى هو الحد الحقيقى وحده ، وإياه عنى الشيخ فى هذا الفصل .

(٢) ولا شك فى أنه يكون مشتملا على مقوماته أجمع .

ويكون لامحالة مركبا من جنسه وفصله ؛ لأن مقوماته المشتركة هى جنسه، والمقوم الخاص فصله .

---

(٢) إشارة إلى ما سبق من أن الدال على الماهية ، إنما يكون مشتملا على جميع المقومات .

واعلم أن الشىء الذى يراد تعريفه ، يكون :

إما بسيطاً

وإما مركباً .

والتركيب : إما أن يكون فى العقل فقط .

وإما أن يكون فى العقل وخارجه .

والعقلى المحض : هو التركيب من الجنس والفصل . ويختص بأن يكون كل واحد من المركب وأجزائه مقولا بالمواطأة على الباقية .

والتركيب الخارجى قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً ، كالآحاد فى العدد . وكالهيولى والصورة فى الجسم — وفى نسخة «للجسم» —

أو غير ملتئمة شيئاً واحداً ، كالسواد وغيره فى البلقة .

أو من شىء وما يحل فيه كالجسم والسواد ، فى الأسود ،

أو من شىء وإضافته إلى غيره، كالرجل والأبوة فى الأب .

وقد يكون على أنحاء غير ذلك مما يطول ذكرها .

وكل مركب خارج العقل ، مركب فى العقل، ولا ينعكس .

ولكل قسم من هذه الأقسام تعريف يخصه .

وأما البسائط فلا تعرف بالحدود ، بل بالرسوم وما يجرى مجراها .

وأما المركبات العقلية، فهى التى تحد بالحدود التامة المذكورة ، وهى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل .

وأما المركبات الباقية ، فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ، إن كانت ذوات حدود وإلا فمن رسومها .

(٣) وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك ، وما هو خاص ، لم يتم للشىء حقيقته المركبة .

(٤) وما لم يكن للشىء تركيب فى حقيقته لم يدل — وفى نسخة «لم يمكن أن يدل» — عليها بقول .

(٥) وكل — وفى نسخة «فكل» — محدود مركب فى المعنى .

(٦) ويجب أن يعلم أن الغرض فى التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار — وفى نسخة

فقول الشيخ [الحد قول دال على ماهية الشىء] يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات ، التى هى المركبات العقلية ، فلذلك — وفى نسخة «فلأجل ذلك» — قال (ويكون) يعنى الحد (لا محالة مركبا من جنسه وفصله) .

وإذا ثبت هذا ، فقد سقط الشك الذى يورد عليه، وهو قولهم : [ليس كل حد مركباً من جنس وفصل] .

(٣) يريد بـ «المركب» العقلى الصرف ؛ فإن سائر المركبات لا يجب أن يكون مشتملا على مشترك وخاص .

(٤) يعنى بالقول ، القول الذى يكون حداً ؛ فإن البسيط — وفى نسخة «حقيقية البسيط» — قد يدل عليه — وفى نسخة «عليها» — بقول ؛ ولا يدل عليه — وفى نسخة «عليها» — بقول يكون حداً ، بل بقول يكون رسماً . وإن لم يكن ذلك القول فى بعض الصور قاصراً عن الحدود، فى إفادة تصور ما يطلب تصوره ؛ وذلك إذا كان مشتملا على لوازم تقتضى انتقال الذهن عنها إلى حقيقة ملزومها، كما هى ؛ فإن ذلك القول يقوم مقام الحد فى إفادة الغرض .

(٥) أقول : ها هنا صرح بأنه يريد التركيب العقلى .

اعتبار زيادة » — آخر ، بل أن — وفى نسخة بدون كلمة «أن» — يتصور به المعنى كما هو .

(٧) وإذا فرضنا أن شيئاً من الأشياء ، له ، بعد جنسه ، فصلان يساويانه كما قد يظن أن الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس ، فصلان ، كالحساس ، والمتحرك بالإرادة .

فإذا أورد أحدهما وحده كفى فى الحد — وفى نسخة « فى ذلك الحد » — الذى يراد به التمييز الذاتى . ولم يكف فى الحد الذى يطلب فيه أن يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو .

---

(٦) أقول : الظاهريون يرون أن الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ؛ ولذلك يجعلون كل قول « يطرد وينعكس » على الشيء ، حداً له .

ثم إن تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتى كيفما كان حداً .

والشيخ رد عليهم جميعاً ، وأبان أن الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو .

فإن من يروم تحقيق الأشياء لا يقف دونه — وفى نسخة « دونها » —

وأعلم أن طالب التميز الكلى بالقصد الأول ، لا يتحصل غرضه ، إلا بعد أن يعرف الشيء الذى يريد تمييزه أولا .

ثم الأشياء الغير المتناهية التى يريد التميز عنها ثانياً .

وأما طالب تصور المعنى كما هو ، فقد يتحصل له التمييز الكلّى تابعاً لمقصوده بالقصد الثانى .

(٧) وقد مر الكلام فى كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين ، فلا وجه لإعادته .

والمنطق من حيث يجوز ذلك فعليه أن يحكم بوجوب إيراد الفصول جميعاً حتى تتم المقومات .

(٨) ولو كان الغرض فى « الحد » التميز بالذاتيات ، كيف اتفق ، لكان قولنا : الإنسان — وفى نسخة « للانسان » — جسم ناطق مائت ، حدا .

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) إذا — وفى نسخة « وإذا » — كانت الأشياء التى يحتاج إلى ذكرها فى الحد — وفى نسخة بدون عبارة « فى الحد » — معدودة ، وهى مقومات الشيء ، لم يحتمل التحديد إلا وجهاً واحداً من العبارة التى تجمع المقومات على ترتيبها أجمع ، ولم يمكن أن يوجز ، ولا أن يطول ؛ لأن إيراد الجنس القريب يغنى عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة إذ — وفى نسخة «إذا» — كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن . ثم يتم الأمر بإيراد الفصول.

وقد علمت أنه إذا زادت الفصول على واحد ، لم يحسن الإيجاز والحذف إذا كان الغرض بالتحديد — وفى نسخة « فى التحديد » — تصور كنه الشيء كما هو — وفى نسخة « على ما هو عليه » — وذلك يتبعه التمييز أيضاً .

ثم لو تعمد متعمد ، أو سها ساه ، أو نسى ناس ، اسم الجنس ، وأتى بدله

---

(٨) هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم ؛ فإنهم مع قولهم بأن الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات ، اعترفوا بأن هذا ليس حداً تاماً ، وهو مناقض لقولهم .

والمائت عندهم فصل أخير ، بعد الناطق ؛ فإن الإنسان يشارك الأفلاك والملائكة — بزعمهم — فى كونهم « حيا ناطقاً » ويمتاز عنها بـ « المائت » .

والحق أن « الحى الناطق » يقع عليهما بمعنيين .

بحد الجنس ، لم تقل إنه خرج عن ـ وفى نسخة بدون كلمة «عن» ـ أن يكون حادا مستعظمين صنيعه ـ وفى نسخة « فى صنيعه » ـ فى تطويل الحد .

فلا ذلك الإيجاز محمود كل ذلك الحمد ـ وفى نسخة بدون عبارة « كل ذلك الحمد » ـ ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم، إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب .

(٢) وكثيراً ما ينتفع فى الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتميز ـ وفى نسخة « للتميز » ـ وستعلم الرسوم عن قريب .

(٣) ثم قول القائل : إن الحد قول وجيز ، كذا وكذا ، يتضمن بيانا لشىء إضافى مجهول ؛ لأن الوجيز غير محدود .

فربما كان الشىء وجيزاً بالقياس إلى شىء ، طويلا بالقياس إلى غيره .

---

(١) أقول : الوهم فى هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين فى تحديد الحد ؛ وذلك قولهم : (الحد قول وجيز دال على تفصيل المعانى التى يشتمل عليها مفهوم الاسم ، أو ما يجرى مجراه .

والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غنى عن الشرح .

وقد أفاد بقوله [إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب] فائدة ، وهى أن الحد لا يتم بجميع المقومات ، بل يجب مع ذلك أن يترتب ، فيقدم الأجناس ، ثم يقيد بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود .

(٢) يريد بذلك الرد على من يعتبر الإيجاز ، بأن زيادة ذكر بعض اللوازم ، أو القيود ، فى الرسوم المميزة، يقتضى مزيد الإيضاح ، وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب

(٣) أقول : يشير إلى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود ؛ فإن منها موضعاً يشتمل على تخطئة تحديد غير الإضافى ، بالإضافى كمن يحد النار بأنها ـ وفى نسخة « بأنه » ـ أخف الأجسام وألطفها .

واستعمال ـ وفى نسخة « فاستعمال » ـ أمثال هذا فى حدود أمور غير إضافية خطأ قد ذكر لهم فى كتبهم ، فليتذكروه .

الفصل التاسع

إشارة

إلى الرسم

(١) وأما إذا عرِّف الشىء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التى تختص ـ وفى نسخة « تخصه » ـ جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشىء برسمه .

واعلم أن الحد مضاف إلى المحدود ، إلا أن الإضافة عارضة له ، ليست داخلة فى ماهيته .

ومن جعل الوجيز جزءاً من حده ، جعلها داخلة فى ماهيته .

(١) أقول : ما ذكره الشيخ رسم الرسم . وحده أن يقال : هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها ، أولا تكون على ترتيبها الواجب ، يراد به تعريف الشىء.

والرسم منه تام ، يفيد التميز عن كل ما يغاير المرسوم .

ومنه ناقص يفيد التميز عن بعض ما يغايره .

وقيل التام هو الذى يشتمل على الذاتيات والعرضيات ، والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات .

وأيضاً منه جيد يساوى المرسوم ، ويكون أبين منه . ومنه ردىء وهو ما يخالفه من شرائط الجودة ، المساواة للمرسوم ؛ لئلا يتناول ما ليس منه ، أو يخلى عما هو منه.

وربما لم يكن كل واحد من العرضيات متساويا واجتمع منه مايكون مساوياً ، فيصير رسماً : كما يقال مثلا فى رسم الخفاش : إنه الطائر الولود .

وقول الشيخ [التى تختص جملتها بالاجتماع] إشارة إلى هذا المعنى .

والإشكال الذى أورده الشارح الفاضل وهو أن مساواة اللازم الواقع فى الرسم لملزومه ،

. . . .

لا تعرف إلا بعد معرفة الملزوم ، فتكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحل بما أدعى حله به ، وهو قوله : تقيد اللوازم الغير المساوية بعضها ببعض ، حتى يركب منها ما يكون مساوياً ويعرف به ، ولا يلزم الدور ؛

فإن الإشكال فى كيفية معرفة كون المجموع مساوياً ، بحاله .

وحله أن يقال : المساواة فى نفس الأمر ، هى غير العلم بالمساواة .

والشرط فى انتقال الذهن عن اللازم المساوى ، إلى الملزوم ، هو المساواة فى نفس الأمر لا العلم بها .

فإذا نظر الباحث عن الشىء فيما يكتنفه — وفى نسخة « يكشفه » — من لوازمه وعوارضه — مساوية كانت أو غير مساوية ؛ مفردة أو مركبة — وأوصلة — وفى نسخة « وواصلة » — بعضها إلى ذلك الشىء ، علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له ، ولا يلزم الدور .

ثم إنه يعرف غيره ، بما يعرف مساواته ، ولا يحتاج ذلك الغير أيضاً إلى تقدم العلم بالمساواة .

واعلم أن اللازم الواحد ، وإن كان مساوياً ، فإنه لا يكون ، من حيث هو واحد ، رسما .

وكذلك الفصل وحده ، لا يكون حداً ناقصاً ؛ وذلك الواحد منها لا يدل على الشىء المطلوب بالمطابقة ، وإلا لكان اسمه ؛ بل إنما يدل عليه بالالتزام ، وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم إلى الملزوم .

وتلك القرينة ، إن صرح بها ، اقتضت لفظاً آخر بإزائه ، فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً ؛ ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم فى الأقوال ، دون المفردات من الألفاظ .

وأيضاً انتقال الذهن ، من شىء إلى شىء ، على سبيل اللزوم ، أمر ضرورى ليس للصناعة فيه مدخل .

والانتقال من الحدود والرسوم ، إلى المطالب ، صناعى ، وإنما يتعلق بالصناعة تأليف — وفى نسخة « بتأليف » — مفرداتها لا غير ، فهى لا تكون إلا مؤلفة .

(٢) وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولا ليتقيد — وفى نسخة « ليفيد » وفى أخرى « ليتقيد به » — ذات الشىء .

مثاله : ما يقال للانسان : إنه حيوان مشاء — وفى نسخة « مشى » — على قدميه ، عريض الأظفار ضحاك بالطبع

ويقال للمثلث : إنه الشكل الذى له ثلاث زوايا .

(٣) ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشىء ؛ فإن من عرّف المثلث بأنه الشكل الذى زواياه الثلاث — وفى نسخة بدون كلمة « الثلاث » — مثل قائمتين — وفى نسخة « القائمتين » — لم يكن رسمه إلا للمهندسين — وفى نسخة « للمهندس » — .

---

(٢) وذلك لأن اللوازم والخواص ، بل الفصول ، لا تدل بالوضع إلا على شىء ما يستلزمها أو يختص بها .

أما ما ذلك الشىء فى ذاته وجوهره ، فلا يدل عليه — وفى نسخة « عليها » — إلا بالانتقال العقلى .

وإذا وضع الجنس دل على أصل الذات ، ثم يتم التعريف بإلحاق اللوازم والخواص به .

(٣) أقول : هذا شرط آخر فى جودة الرسم ، وقد سبق ذكره .

ولما كان حال الشىء فى البيان والخفاء ، مختلفاً ، وربما كان البين عند شخص ، خفياً عند آخر ، يكون بعض الأقوال رسوماً عند قوم ، غير رسوم عند آخرين .

وما تمثل به فى آخر الفصل ، وهو أن رسم المثلث بحال الزوايا ، لا يكون إلا للمهندس فالصحيح ، أنه لا يكون له أيضاً إلا بحسب الاسم دون الماهية ؛ فإن المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث ، لا يمكن أن يعرف حال زواياه ، فكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم ، وحدود دالة على الماهية ، فكذلك الرسوم .

الفصل العاشر

إشارة

إلى أصناف من الخطأ تعرض فى تعريف الأشياء بالحد والرسم

(١) إذا عرفت نفعت بأنفسها، ودلت على أشكال لها فى غيرها.

(٢) ومن ـ وفى نسخة «من» ـ القبيح الفاحش ـ وفى نسخة بدون كلمة «الفاحش» ـ أن تستعمل فى الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة، والغريبة الوحشية ـ وفى نسخة «والوحشية» ـ بل يجب أن تستعمل فيها ـ وفى نسخة بدون كلمة «فيها» ـ الألفاظ المناسبة الناصة المعتادة ـ وفى نسخة «الألفاظ الناصة المعتادة» وفى أخرى «التامة المعتدلة الناصة المناسبة» ـ

---

(١) أقول: هذه أصول، نقلها ـ عما يتعلق بالحدود والرسوم ـ من كتاب الجدل.
وهى وأمثالها فى ذلك الكتاب تسمى بـ «المواضع»
و «الموضع» كل حكم ينشعب منه أحكام أخر يمكن أن يجعل كل واحد منها مقدمة.
فمن هذه الأصول ما يتعلق بالألفاظ.
ومنها ما يتعلق بالمعانى.
وقدم المواضع اللفظية.
(٢) أقول: يريد بالحدود الأقوال الشارحة مطلقاً.
واللفظ المجازى والمستعار، هما ما يطلق على غير ما وضع له، لقرينة تقتضى العدول عنه إلى الغير، من: شبه، أو نسبة، أو أمر عقلى، أو غير ذلك.
ويقابلهما الحقيقة.
ويفترقان بأن ذلك الإطلاق فى المجاز يكون مستمراً، وربما لا تلاحظ الحقيقة فيه.

(٣) فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى ـ وفى نسخة «فى المعنى» ـ لفظ مناسب معتاد، فليخترع له لفظ، من أشد الألفاظ مناسبة وليدل على ما أريد به، ثم يستعمل فيه ـ وفى نسخة بدون كلمة «فيه» ـ

وفى الاستعارة يكون مبتدعاً، ويلاحظ كون ذلك الإطلاق، ليس بحقيقى.
فالمجاز فى المفردات، كإطلاق «النور» على «الهداية»؛ و «النظر» على «الفكر»
وفى المركبات كقوله تعالى: «وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ».
والاستعارة: فى المفردات كـ «ذنب السرحان» على «الصبح الأول»
وفى المركبات كقوله تعالى «واخْفِضْ جَنَاحَكَ»
والألفاظ الغريبة، هى التى لا يكون استعمالها مشهوراً، ويكون بحسب قوم قوم.
ويقابلها المعتادة.
والوحشية هى التى تشتمل على تركيب يتنفر الطبع عنه.
ويقابلها العذبة.
وإذا اجتمعت الغرابة والوحشية فى لفظ، فقد سمج جداً.
واستعمال أمثال هذه الألفاظ فى التعريفات قبيح؛ لأنها محتاجة إلى كشف وبيان؛ فيلزم احتياج القول الشارح، إلى قول شارح آخر.
والألفاظ الناصة: هى التى تعبر عن المقصود صريحاً، وتزيل الاشتباه عما يكون فى معرضه.
ويقابلها الموهمة والمغلقة.
وفى بعض النسخ بدل «المعتادة» «المعتدلة» أى بين الركاكة العامية، والمتانة المفرطة التى تعدل بالذهن عن فهم المعنى إلى النظر فى اللفظ.
(٣) أقول: قد يتفق ذلك فى المفردات، وقد يتفق فى المركبات؛ وذلك لأن الناظر فى المعانى ربما يدرك أشياء لم يدركها واضع لغته، أو يسنح له تركيب يحتاج إليه، لم يسنح لواضع لغته، فلم يضع لها اسماً، ويحتاج الناظر إلى أن يعبر عنها فيضطر إلى وضع الألفاظ بإزائها.
وإنما اشترط المناسبة فيه؛ لأن الانتقال عن المعانى الأصلية، إلى غيرها، بسبب

(٤) وقد يسهو المعرفون فى تعريفهم ، فربما عرفوا الشىء بما هو مثله فى المعرفة والجهالة .

كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذى ليس بفرد .

وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشىء بما هو أخفى منه ، كقول بعضهم : إن النار هى الأسطقس الشبيه بالنفس . والنفس أخفى من النار .

وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشىء بنفسه ، فقالوا : إن الحركة هى النقلة ، وإن الإنسان هو الحيوان البشرى .

وربما تعدوا هذا ، فعرفوا الشىء بما لا يعرف إلا بالشىء ، إما مصرحاً وإما ـ وفى نسخة « أو » ـ مضمراً .

أما المصرح فمثل قولهم : إن الكيفية ما بها تقع المشابهة وخلافها . ولا يمكنهم أن يعرفوا المشابهة إلا بأنها اتفاق فى الكيفية ؛ فإنها إنما تخالف المساواة والمشاكلة بأنها اتفاق بالكيفية ـ وفى نسخة « فى الكيفية » ـ لا فى الكيفية ، والنوع وغير ذلك.

المناسبة ، كما فى المجاز ، والاستعارة ، والتشبيه ، وغيرها ، طريق مسلوك فى جميع اللغات.

والمخترع لفظاً على هذا الوجه ، لا يكون خارجاً عن مذهب اللغة .

ومثال المخترعات فى المفردات « العقل » و « النفس » وفى المركبات « القياس » و « الاستقراء » .

(٤) أقول : هذه هى المواضع المعنوية .

فمنها تعريف الشىء بما يساويه فى المعرفة والجهالة . ثم بما هو أخفى ثم بنفسه . ثم بما لا يعرف إلا به .

إما بمرتبة واحدة ، وهو دور ظاهر .

وأما المضمر فهو أن يكون المعرف به ، ينتهى تحليل تعريفه إلى أن يعرف بالشىء ، وإن لم يكن ذلك فى أول الأمر ، مثل قولهم : إن الاثنين زوج أول ، ثم يحدون الزوج بأنه عدد ينقسم ـ وفى نسخة « منقسم » ـ بمتساويين .

ثم يحدون المتساويين بأنهما شيئان ، كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا .

ثم يحدون الشيئين بأنهما اثنان ، ولا بد من استعمال لفظ — وفى نسخة بدون كلمة « لفظ » ـ الاثنينية فى حد الشيئين ، من حيث إنهما ـ وفى نسخة « هما » ـ شيئان .

أو بمراتب ، وهو دور خفى .

وجميع ذلك ردىء على الترتيب المذكور .

فالتعريف بالمساوى ، ردىء ؛ لأنه لا يفيد المطلوب ؛ وبالأخفى أردأ منه ؛ لأنه أبعد عن الإفادة .

وبنفس الشىء أردأ منه ؛ لأن الأخفى يمكن أن يصير أقدم معرفة فى بعض الصور ؛ فيعرف به ، ولا يتصور ذلك فى نفس الشىء .

والدورى أردأ منه ؛ لأن

الأول : يقتضى أن يكون للشىء على نفسه تقديم واحد .

والثانى : يقتضى أن يكون له تقديمات فوق واحدة .

والدور الظاهر أشنع ، والخفى أردأ فى الحقيقة . والأمثلة مذكورة فى المتن .

وقد أورد فى مثال التعريف بالمساوى ، تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد ، بحسب الشهرة ، وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة . فتعريفه به تعريف بالمساوى بحسب الشهرة . وهو مراد الشيخ ، وتعريف دورى بحسب الحقيقة ؛ لأن العدم يعرف بالملكة ، فتعريف الملكة به يقتضى دوراً .

(٥) وقد يسهو المعرفون فيكررون الشىء فى الحد حيث لا حاجة إليه فيه ـ وفى نسخة بدون عبارة «فيه» — ولا ضرورة .

أعنى الضرورة التى تتفق فى تحديد بعض المركبات ، والإضافيات ، على ما يعلم فى غير هذا الموضع .

ومثال هذا الخطأ قولهم : إن العدد كثرة مجتمعة من الآحاد ، والمجتمعة من الآحاد هى الكثرة بعينها .

ومثل من يقول : إن الإنسان حيوان جسمانى ناطق . والحيوان مأخوذ فى حده الجسم ، حين يقال : إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ، فيكونون ـ وفى نسخه « فيكون » ـ قد كرروا .

---

(٥) أقول : التكرار قد يقع للحدود فى الحد . وقد يقع للحد . وقد يقع لبعض أجزائه .

وأيضاً قد يقع بحسب الحاجة له . وقد يقع بحسب الضرورة . وقد يقع لا بحسبها .

والردىء ما يشتمل على تكرار لا حاجة إليه ، ولا ضرورة فيه .

فمثال ما يكرر المحدود فى الحد أن يقال : الإنسان حيوان بشرى .

ومثال ما يكرر الحد ، أو بعض أجزائه ، ما ذكره الشيخ فى تعريف العدد ، والإنسان .

والتكرار بحسب الحاجة ، كما يكون فى الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار ، كمن يسأل عن حد الإنسان الحيوان مثلا ، ويحتاج المجيب فى جوابه ، إلى إيراد أحديهما ، فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة ، وهو غير قبيح بالنظر إلى السؤال ، قبيح لولا السؤال .

وبحسب الضرورة كما يقع فى حدود بعض المركبات ، والإضافيات .

والمركبات التى يقع فى حدودها تكرار ، هى ما تتركب عن الشىء ، وعن عرضى ذاتى له ، فيقع « الشىء » مرة فى حده ، ومرة فى حد عرضه الذاتى الذى يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة ، كما مر .

(٦) وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت الإشارة إليه — وفى نسخة « إليه الإشارة » — ولكن الاعتبار مختلف .

ومثال المشهور ها هنا : الأنف الأفطس ؛ فإن الأفطس لا يمكن أن يحد إلا مع ذكر الأنف ؛ لأن الفطوسة تقعير يختص بالأنف ، لا أى تقعير يتفق .

والأفطس ها هنا ، غير الأفطس الذى يقال فى صفة صاحب الأنف ، حين يقال : الرجل الأفطس ؛ لأن هذا عرض ذاتى بخلاف ذلك .

وقد قيل فى تفسير الأفطس : إنه :

إما أنف ذو تقعير . أو ذو التقعير فى الأنف .

فعلى الأول : يكون قولنا ـ : « أنف أفطس » مشتملا على تكرار لا فائدة فيه ؛ لأن معناه : أنف هو أنف ذو تقعير .

وعلى الثانى : لا يجوز أن يكون الأنف ذا تقعير فى الأنف ؛ لأن الأنف لا يكون له أنف ، فضلا عن أن يكون ذا تقعير ، بل إنما يسمى صاحب الأنف أفطس ؛ لأنه ذو تقعير فى الأنف .

وحينئذ يكون معناه : أنف : هو شخص ذو تقعير فى الأنف .

وكلاهما غير صحيح .

والصحيح أن تفسير الأفطس : هو ذو تقعير لا يكون إلا للأنف .

وحينئذ لا يمكن أن يكون صاحب الأنف أفطس ؛ لأنه لا يكون ذا شىء ، لا يكون ذلك الشىء له .

ويكون معنى أنف أفطس : أنف هو ذو تقعير لا يكون إلا للأنف .

وأما التكرار فى الإضافيات ، فسيجىء بيانه .

(٦) فبعض ما سلف هو تعريف الشىء بنفسه ، وبما لا يعرف إلا به . والمناسبة : هو وقوع التكرار فيهما ؛ وذلك لأن تعريف الشىء بنفسه إنما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود فى الحد .

وفى هذين المثالين يكون للحد أو لبعض أجزائه ، ولكن الاعتبار مختلف ؛ لأن السهو من جهة تعريف الشىء بما يقتضى تقديم معرفته على نفسها ، غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج إليه ، ولا ضرورة فيه .

(٧) واعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء، هم فى حكم المكررين للمحدود فى الحد — وفى نسخة بزيادة « ولكن يعرض لهم الخطأ فى التعريف بالمجهول والتكرير ، فى المعلوم » — وفى أخرى « بالمعلوم » *

الفصل الحادى عشر

وهم وتنبيه

(١) إنه — وفى نسخة « وإنه » — قد يظن بعض الناس ، أنه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما — وفى نسخة بدون عبارة « منهما » - مع الآخر ، أنه - وفى نسخة بدون عبارة « أنه » - يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر ، فيؤخذ كل واحد منهما فى تحديد الآخر جهلا بالفرق:

بين ما لا يعلم الشيء إلا معه .

و بين ما لا يعلم الشيء إلا به .

فإن ما — وفى نسخة « وما » — لا يعلم الشيء إلا معه ، يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا . ومعلوماً مع كونه معلوما .

(٧) وذلك لأن القائل : الكيفية : ما بها تقع المشابهة ، كأنه يقول : الكيفية ما بها يقع اتفاق فى الكيفية . وهذا تكرار للمحدود فى الحد .

والمراد بيان التناسب من الجانبين .

(١) المتضايفان يكونان معاً فى الوجود والعقل ، فتعريف أحدهما بالآخر ، تعريف للشيء بالمساوى فيجب أن يعرف كل واحد منهما بإيراد السبب الذى يقتضى كونهما متضايفين ؛ ليتحصلا منه معاً فى العقل .

وما لا يعلم الشيء إلا به يجب — وفى نسخة « فيجب » — أن يكون معلوماً قبل الشيء ، لا مع الشيء .

ومن القبيح الفاحش ، أن يكون إنسان — وفى نسخة « الإنسان » — لا يعلم ما الابن ، وما الأب ، فيسأل عن الأب فيقول — وفى نسخة « فيقال » — هو الذى له ابن — وفى نسخة « الابن » — فيقول : لو كنت أعلم الابن لما احتجت إلى استعلام الأب ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان العلم بهما معاً .

ليس الطريق هذا ، بل ها هنا ضرب آخر — وفى نسخة بدون كلمة « آخر » — من التلطف مثل أن يقال مثلا : إن الأب حيوان تولد — وفى نسخة « يولد » — آخر من نوعه ، من نطفته ، من حيث هو كذلك .

فليس فى جميع أجزاء هذا التبيين شيء يتبين بالابن ، ولا فيه حوالة عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » —

(٢) ولا تلتفت إلى ما يقوله صاحب « إيساغوجى » فى باب رسم الجنس بالنوع ، وقد تكلم — وفى نسخة « تكلمت » — عليه فى كتاب « الشفاء »

ويخص البيان بالذى يراد تعريفه منهما . وهذا يستدعى تلطفاً . ومثاله ما ذكره فى حد الأب أنه حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك .

فـ (الحيوان) هو الأب ، و(الآخر) من نوعه هو الابن ، لكنهما أخذا عاريين عن الإضافة . و (من نطفته) سبب تضايفهما . و (من حيث هو كذلك) تكرار ضرورى لما مضى ، وهو الذى يضيف معنى الإضافة إلى الحيوان الذى هو الأب ، ويخص البيان به ؛ لأن الأب إنما يكون مضافاً إلى الابن من هذه الحيثية .

(٢) أقول : رسم الجنس فى التعليم الأول بأنه : القول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب « ما هو ؟ » .

فهذا هو الآن ما أردناه من الإشارة إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصور . ونحن منتقلون إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق .

ورسم النوع بأنه : المقول عليه وعلى غيره الجنس فى جواب « ما هو ؟ » . فوقع دور فى ظاهر الرسمين .

وحمله « فرفوريوس » صاحب « إيساغوجى » على أن المضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر ، فوجب أن يؤخذ كل واحد منهما فى حد الآخر .

وأشار الشيخ فى « الشفاء » إلى أنه ليس بحل الشك ، بل زيادة الشك بتعميمه جميع المتضايفات .

ثم بين أن ما كان بإزاء لفظ النوع فى اللغة اليونانية ، كان فى الوضع الأول يدل على صورة الشىء وحقيقته ، ثم نقل بحسب الاصطلاح إلى أحد الخمسة .

فالنوع المستعمل فى حد الجنس هو المعنى الأول اللغوى ، فكأنه قال : (الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب « ما هو ؟ »

ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دوراً .

النهج الثالث

فى التركيب الخبرى

الفصل الأول

إشـارة

إلى أصناف القضايا

(١) هذا الصنف من التركيب الذى نحن مجمعون على أن نذكره ، هو التركيب الخبرى ، وهو الذى يقال لقائله : إنه صادق فيما قاله أو كاذب .

---

(١) قيل عليه : الصدق والكذب لا يمكن أن يعرفا ، إلا بالخبر المطابق وغير المطابق ، فتعريف الخبر بهما تعريف دورى .

والحق : أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر ، فتعريفه بهما تعريف رسمى ، أورد تفسيراً للاسم وتعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب . ولا يكون ذلك دوراً ؛ لأن الشىء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً فى بعض المواضع بغيره ، ويكون ما يشتمل عليه من أعراضه الذاتية الغنية عن التعريف ، أو غيرها ، مما يجرى مجراها ، عارياً عن الالتباس فإيراده فى الإشارة إلى تعين ذلك الشىء إنما يلخصه ويجرده عن الالتباس . وإنما يكون دوراً ، لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشىء . وها هنا إنما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من أصناف التركيبات فيه اشتباه ؛ لأنه لم يتعين بعد . وليس فى الصدق والكذب اشتباه .

فيمكننا أن نقول : إنا نعنى بالخبر التركيب الذى يشتمل حد الصدق والكذب عليه . كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان مثلا ، فيمكننا أن نقول : إنا نعنى به ما يقع فى تعريف الإنسان موقع الجنس ، ولا يكون دوراً .

(٢) وأما ما هو مثل الاستفهام ، والالتماس ، والتمنى ، والترجى ، والتعجب ، ونحو ذلك ؛ فلا يقال لقائله : إنه صادق فيه أو كاذب — وفى نسخة « فلا يقال فيها صادق أو كاذب » — إلا بالعرض من حديث قد يعرض — وفى نسخة « يعبر » — بذلك عن الخبر .

(٣) وأصناف التركيب الخبرى ثلاثة

---

(٢) وفى بعض النسخ [من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر] وهذا تأكيد لما ذهبنا إليه ؛ فإنه قد صرح بأن الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ، ولا يعرضان لغيره من التركيبات إلا بعد صيرورتها خبراً بالقوة .

والتعريض بالاستفهام عن الخبر ، كما يقال (ألست قلت : كذا ؟) ويراد به (أنك قلت)

وبالالتماس كما يقال (تفضل بكذا) ويراد به (أنى أريد تفضلك به)

وكذلك فى سائرها .

(٣) وذلك لأن التركيب :

إما أن يكون أول تركيب يقع عن مفردات ، أو ما فى قوتها .

أو لا يكون ، بل يكون مما تركب مرة أو مراراً .

أما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها ، لا يكون إلا بحمل البعض على البعض ، أو سلبه عنه ، وهو الحملى .

وأما المركبات بالتركيب الأول المذكور ، وما بعده ، فالتركيب المشتمل على الحكم إذا طرأ عليها ، لم يمكن أن يجعل بعضها محمولا على البعض ؛ فإن بعض الأقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر ؛ فإذن لا بد من أن يعلق بعضها ببعض ، بوجود نسبة أولا وجودها بينها .

والنسبة تقتضى إما اتصالا ، وإما — وفى نسخة « أو » — انفصالا . فالذى يعتبر فيه وجود اتصال أو لا وجوده ، هو المتصل .

والذى يعتبر فيه وجود انفصال ، أو لا وجوده ، هو المنفصل .

(٤) أولها الذى يسمى الحملى ، وهو الذى يحكم فيه بأن معنًى محمولٌ على معنى ، أو ليس بمحمول عليه .

مثاله قولنا : إن الإنسان حيوان ، وإن — وفى نسخة « الإنسان حيوان ، أو » — الإنسان ليس بحيوان .

فالإنسان وما يجرى مجراه فى أشكال هذا المثال ، هو المسمى بـ « الموضوع »

وما هو مثل « الحيوان » ها هنا فهو المسمى بالمحمول ، وليس حرف سلب .

فإذن التركيب الخبرى ثلاثة .

وإنما قال [وأصناف التركيب الخبرى] ولم يقل (وأنواعه) نظراً إلى المواد ، وذلك لأنا إذا قلنا : (طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار) أو قلنا : (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) لم تتغير ماهية الخبر فى قولنا عن خبريته المتعينة ، وقد تغير التركيب بالحمل والوضع .

فإذن هذه الأمور لامدخل لها فى تحصيل ماهيات الأخبار المتعينة ، فليست بفصول لها بل هى عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه أحوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها ، فتصيرها أصنافاً .

وإذا نظرنا إلى الصور ، فلا شك فى أن الحملى والشرطى نوعان تحت الخبر ، وكذا المتصل والمنفصل ، تحت الشرطى .

وحينئذ ينبغى أن تحمل الأصناف فى قوله ، على الوضع اللغوى ، دون الاصطلاحى .

(٤) ما يعدم الحمل فيه ، أعنى السالبة ، يسمى أيضاً حملياً ؛ لأن الأعدام قد تلحق بالملكات فى بعض أحكامها .

(٥) والثانى والثالث يسمونهما الشرطى .

(٦) وهو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ، ثم قرن بينهما ، ليس على سبيل أن يقال : إن أحدهما هو الآخر ، كما كان فى الحملى ، بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه .

(٧) وهذا يسمى الشرطى — وفى نسخة بدون كلمة « الشرطى » — المتصل ، والوضعى .

أو على سبيل أن أحدهما يعاند الآخر ويباينه .

وهذا يسمى الشرطى — وفى نسخة بدون كلمة « الشرطى » — المنفصل .

مثال الشرطى المتصل قولنا : إذا وقع خط على خطين متوازيين ، كانت الخارجة من الزوايا ، مثل الداخلة المقابلة — وفى نسخة بدون « المقابلة » — .

ولولا « إذا » و« كانت » لكان — وفى نسخة « كان » — كل واحد

(٥) أما المتصل فاستحقاقه لأن يسمى شرطياً بحسب اللغة العربية ظاهر . وأما المنفصل فيلحق به ؛ لأنه يشاكله فى التركيب . وأيضاً حقيقة الشرط هى تعليق أحد الحكمين بالآخر ، وهو موجود فى كليهما على السواء ، فلذلك سميا شرطيين .

(٦) وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما ، حال كونهما جزئى شرطى ؛ ووجود تعلقهما بالمؤلف .

(٧) إنما يسمى المتصل وضعياً ؛ لأنه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالى ؛ فإن الشرط فيه لا يقتضى التشكك فى المقدم ، كما ذهب إليه قوم ، بل يقتضى تعلق الحكم بوضعه فقط .

وباقى الفصل غنى عن الشرح .

من القولين خبراً بنفسه .

مثال الشرطى المنفصل قولنا : إما أن تكون هذه الزاوية حادة ، أومنفرجة ، أو قائمة .

وإذا حذفت « إما » و « أو » كانت هذه قضايا فوق واحدة *

الفصل الثانى

إشـــارة

إلى السلب والإيجاب

(١) الإيجاب الحملى : هو مثل قولنا : الإنسان حيوان .

ومعناه أن الشىء الذى نفرضه فى الذهن إنساناً ، كان موجوداً فى الأعيان أوغير موجود ، فيجب أن نفرضه حيواناً ، ونحكم عليه بأنه حيوان ، من غير زيادة « متى » و« فى أى حال» بل على مايعم المؤقت والمقيد ، ومقابليهما — وفى نسخة « ومقابلهما » — .

والسلب الحملى: هو مثل قولنا : الإنسان ليس بجسم — وفى نسخة «بحجر» — وحاله تلك الحال — وفى نسخة « الحالة » — .

(١) ليس من شرط موضوع القضية أن يكون موجوداً فى الأعيان ؛ فإنا نحكم على موضوعات ليست بموجودة فى الأعيان ، أحكاماً إيجابية فضلا عن السلبية ، كما على أشكال هندسية لم يحكم بوجودها . ولا أن لا يكون موجوداً فى الأعيان ؛ فإنا نحكم أيضاً على موضوعات موجودة بحكم كالعالم وما فيه .

(٢) والإيجاب المتصل – وفى نسخة «والإيجاب فى الشرطى المتصل» – هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – مثل قولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . أى إذا فرض الأول منهما المقرون به حرف الشرط موجوداً – وفى نسخة بدون كلمة « موجوداً » – ويسمى « المقدم » ؛ لزمه الثانى – وفى نسخة « التالى » – المقرون به حرف الجزاء ويسمى « التالى » ، أوصحبه من غير زيادة شىء آخر بعد – وفى نسخة « بعده » –

بل من شرطه أن يكون متمثلا فى الذهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل ، كقولنا : « الإنسان » فإنه ينبغى أن نفرضه فى الذهن إنساناً بالفعل فقط .

ثم إذا حكمنا عليه بأنه كذا ، أو ليس كذا ، فلسنا نريد أن هذا الحكم حاصل فى وقت ما ، معين أو غير معين . أو فى جميع الأوقات .

ولا أنه حاصل ، من حيث لا نعتبر فيه توقيتاً أصلا ، حتى لو أردنا أن نوقته ، لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم .

ولا نريد أيضاً أنه حاصل بشرط أو قيد ، مثلا ، بشرط كونه إنساناً أو غير ذلك ، ولو أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطاً أصلا ، حتى لو أردنا أن نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم .

بل نريد أن الحكم حاصل فقط ، من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت ، واللاتوقيت . والتقييد .

ولنا أن نلحق به ما شئنا من ذلك ، فيصير بسبب اقترانه به مخصصاً يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها .

أما قبل الإلحاق فهو مجرد عن جميع ذلك .

فهذا مفهوم مجرد الحكم بالإيجاب ، كان ، أو بالسلب

(٢) أقول : الاتصال .

قد يكون بلزوم كما فى قولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود .

وقد يكون باتفاق ، كقولنا : إن كانت الشمس طالعة ، فالحمار ناهق .

والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم ، أو الصحبة . مثل قولنا : ليس إذا كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود .

والإيجاب المنفصل مثل قولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجاً ، وإما أن يكون فرداً . وهو الذى يوجب الانفصال والعناد .

والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال – وفى نسخة «هذا الانفصال» – والعناد . مثل قولنا : ليس إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما – وفى نسخة « أو » – أن يكون – وفى نسخة بدون عبارة « أن يكون » – منقسما بمتساويين – وفى نسخة « بمساويين » – *

ويشملهما الصحبة المطلقة .

والإيجاب المتصل : هو الحكم بوجود لزوم التالى للمقدم ، أو صحبته إياه . وإن لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتفاق ، سواء كان كل واحد من المقدم والتالى ، موجبة أو سالبة من غير تقييد ولا تقييد ، أو توقيت ولا توقيت .

والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم أو الصحبة .

كذلك الإيجاب فى المنفصلة ، هو الحكم بوجود الانفصال والعناد ، بين أجزائها .

والسلب هو الحكم بلا وجوده ، سواء كانت أجزاؤها موجبة أو سالبة ، أومختلطة منهما .

وأجزاء الانفصال لا تستحق أن تسمى « مقدماً » و « تالياً » فإن سميت كانت مجازاً ، وذلك لأنها غير متميزة بالطبع ؛ إذ لا تفاوت فى تقديم أيها اتفق ؛ ولأنها يجوز أن تكون فوق اثنين ؛ ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما فى المتصلة دون المنفصلة .

الفصل الثالث

إشـــــارة

إلى الخصوص والإهمال ، والحصر

(١) إذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي، سميت مخصوصة: إما موجبة، وإما سالبة. مثل قولنا: زيد كاتب، زيد ليس بكاتب.

وإذا كان موضوعها كلياً، ولم تتبين — وفى نسخة « تبين » — كمية هذا الحكم، أعنى الكلية والجزئية، بل أهمل، فلم يدل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع، أو غير عام، سميت مهملة، مثل قولنا: الإنسان فى خسر، الإنسان ليس فى خسر — وفى نسخة « ليس الإنسان فى خسر » —

فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميما وشركة، وإدخال — وفى نسخة « وتركهما وإدخال » — التنوين يوجب تخصيصاً، فلا مهمل — وفى نسخة « فلا مهملة » — فى لغة العرب، وليطلب ذلك فى — وفى نسخة « من » — لغة أخرى.

وأما الحق فى ذلك فلصناعة النحو، ولا نخلطها — وفى نسخة « نخالطها » — بغيرها.

وإذا كان موضوعها كليا وبيّن — وفى نسخة « وتبين » — قدر الحكم فيه —

(١) وجميع ذلك ظاهر.

وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — وكمية موضوعه فإن القضية تسمى محصورة.

فإن كان بيّن أن الحكم عام، سميت القضية كلية. وهى:

إما موجبة، مثل قولنا: كل إنسان حيوان.

وإما سالبة مثل قولنا: ليس واحد — وفى نسخة « ولا واحد » — من الناس بحجر.

(٢) وإن كان إنما — وفى نسخة بدون عبارة « إنما » — بيّن الحكم — وفى نسخة « أن الحكم » — فى البعض، ولم يتعرض للباقى، أو تعرض بالخلاف. فالمحصورة جزئية:

إما موجبة، كقولنا: بعض الناس كاتب.

(٣) وإما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب — وفى نسخة « كاتباً » — أو ليس كل الناس بكاتب؛ فإن فحواهما واحد، وليسا يعمان — وفى نسخة « ليستا تعمان » وفى أخرى « ليس يعمان » — فى السلب.

(٢) فنقول الحكم على البعض لا ينافى الحكم على الكل؛ فإن بعض الناس حيوان، كما أن كلهم حيوان، بل الحكم الكلى يصدق معه الجزئى، ولا ينعكس؛ ولذلك كان الجزئى أعم صدقاً من الكلى.

وقد يسبق إلى بعض الأوهام، أن تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقى بخلافه، وإلا فلا فائدة للتخصيص، وذلك ظن لا يجب أن يحكم على أمثاله. إنما الواجب أن يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع، دون ما يحتمله.

والحاصل: أن صيغة المحصورة الجزئية، تدل على حكم الجزئى بالقطع، مع الاحتمال للكلى إن لم يتعرض للباقى. ومع احتماله، إن تعرض وذكر أن الباقى بخلافه.

(٣) أما قولنا ليس بعض الناس بكاتب، فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئى، محتملة لأن يصدق معها السلب الكلى، كما مر.

(٤) واعلم أنه وإن كان فى لغة العرب قد يدل بـ[الألف واللام] على العموم؛ فإنه قد يدل به على تعيين الطبيعة، فهناك لا يكون موقع [الألف واللام] هو موقع [كل]

ألا ترى أنك تقول — وفى نسخة «قد تقول» —: الإنسان عام ونوع، ولا تقول: كل إنسان عام ونوع — وفى نسخة بدون جملة «ولا تقول: كل إنسان عام نوع» — وتقول: الإنسان هو الضحاك، ولا تقول: كل إنسان هو الضحاك.

وقد يدل به على جزئى جرى ذكره، أو عرف حاله، فتقول [الرجل] وتعنى به واحداً بعينه، وتكون القضية حينئذ مخصوصة.

وأما قولنا: ليس كل إنسان بكاتب، فهو صيغة السلب عن الكل، لا للسلب الكلى، ولا للسلب الجزئى. أعنى أنه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس، لا عن كل واحد منهم، ولا عن بعضهم.

ويحتمل أن يصدق معه: إما السلب الكلى، وإما السلب الجزئى.

ولا يمكن أن يخلو عنهما معاً فى نفس الأمر؛ لكنه إذا صدق الكلى، صدق الجزئى من غير انعكاس — وفى نسخة «عكس» — فالجزئى صادق معه دائماً، دون الكلى.

فالحاصل: أن هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئى قطعاً، ويحتمل معه السلب الكلى، كما كانت الصيغة الأولى من غير تفاوت. وهذا معنى قوله [فإن فحواهما واحد. وليسا يعمان فى السلب].

وفحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع، سواء دل عليه بالوضع أو بالعقل.

(٤) قد ذكرنا أن المعانى الأصلية التى سميناها بالطبائع، فإنها من حيث هى لا كلية، ولا جزئية، ولا عامة، ولا خاصة، ولا كثيرة، ولا واحدة.

وإنما تصير شيئاً من ذلك بانضياف لاحق إليها يخصصها به، فلا تخلو تلك الطبائع: إما أن يحكم عليها من حيث هى.

واعلم أن اللفظ الحاصر يسمى سوراً، مثل [كل] و[بعض] و[لا واحد] و[لا كل] و[لا بعض] وما يجرى هذا المجرى، مثل [طرًّا] و[أجمعين] فى الكلية الموجبة — وفى نسخة بدون عبارة «الكلية الموجبة» — ومثل [هيج] بالفارسية فى الكلى السالب *

أو يحكم عليها مع لاحق يقتضى تعميم الحكم، أو تخصيصه، أو مع لاحق يجعلها واحداً شخصياً معيناً.

ويحصل من الأول قضية مهملة.

ومن الثانى محصورة كلية أو جزئية.

ومن الثالث مخصوصة.

و(الألف واللام) تدل بالاشتراك على الأحوال الثلاثة.

أما على العموم، وتسمى (لام الاستغراق) فكما فى قولنا: الإنسان حيوان. أى كل إنسان، وهى محصورة كلية.

وأما على تعيين الطبيعة، فكما فى قولنا: الإنسان نوع وعام، وقولنا: الإنسان هو الضحاك، وهى مهملة.

وأما على التخصيص — وفى نسخة «الشخص» — وتسمى لام العهد، فكما فى قولنا:

قال الشيخ، وهى مخصوصة.

وباقى الفصل ظاهر.

الفصل الرابع

إشـــارة

إلى حكم المهمل

(١) اعلم أن المهمل — وفى نسخة بدل السابق كله « وأن المهمل » — ليس يوجب التعميم ، لأنه إما أن تذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية ، وتصلح أن تؤخذ جزئية ، فأخذها الساذج بلا قرينة — وفى نسخة بدون عبارة « كلية ، وتصلح أن تؤخذ جزئية، فأخذها الساذج بلا قرينة» — مما لا يوجب أن يجعلها كلية .

ولو كان ذلك يقضى — وفى نسخة «يقتضى»— عليها بالكلية والعموم، لكانت طبيعة الإنسان تقتضى أن تكون عامة فما دام—وفى نسخة «فما كان» — الشخص يكون إنساناً ، لكنها لما كانت :

تصلح أن تؤخذ كلية ، وهناك تصدق جزئية أيضاً ؛ فإن المحمول على الكل محمول على البعض ، وكذلك المسلوب .

وتصلح أن تؤخذ جزئية

ففى الحالتين يصدق الحكم بها جزئياً .

فالمهملة فى قوة الجزئية ، وكون القضية جزئية الصدق تصريحاً لا يمنع أن تكون مع ذلك كلية الصدق .

فليس إذا حكم على البعض بحكم ، وجب من ذلك أن يكون الباقى بالخلاف .

فالمهمل ، وإن كان بصريحه فى قوة الجزئى ، فلا مانع أن يصدق كلياً *

---

(١) أقول : الحكم فى المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة . وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته ، بل يحتمل كل واحد منهما ، ولا يخلو فى نفس الأمر عنهما معاً ، كما مر فى السلب عن الكل ؛ لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس ؛ فالجزئية صادقة فى كل حال . والكلية باقية على الاحتمال .

فإذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع ، كما كان فى المحصورتين الجزئيتين ، وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئية . وإنما قال — وفى نسخة « قيل » —: (فى قوتها) لأنها ليست تدل بالوضع على ذلك ، بل بالعقل .

والفاضل الذى حكم بأن دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً ، فقد اضطر إلى أن حكم بأن هذه الدلالة ، دلالة الالتزام .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

ولما بين أن المهملة فى حكم الجزئية ، وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها فى العلوم ؛ فإذن القضايا المعتبرة هى المحصورات الأربع .

الفصل الخامس

إشـــــارة

إلى حصر الشرطيات وإهمالها — وفى نسخة « إلى القضايا الشرطية » —

(١) والشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر ؛ فإنك إذا قلت : كلما كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود. وقلت — وفى نسخة «أو قلت» — : دائماً إما أن يكون العدد — وفى نسخة « هذا العدد » — زوجاً ، وإما أن يكون — وفى نسخة « أو يكون » — فرداً ؛ فقد حصرت الحصر — وفى نسخة بدون كلمة « الحصر » — الكلى الموجب.

وإذا قلت : ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة، فالليل موجود، أو قلت : ليس البتة إما أن تكون الشمس طالعة وإما — وفى نسخة بدون عبارة « وإما » — أن يكون النهار موجودا .

فقد حصرت الحصر الكلى السالب.

وإذا قلت : قد يكون إذا طلعت الشمس، فالسماء متغيمة .

أو قلت : قد يكون إما أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — يكون فى الدار زيد، وإما أن يكون فيها عمرو .

فقد حصرت الحصر الجزئى الموجب — وفى نسخة « السالب » —

(١) أقول : حصر الشرطيات وإهمالها لا يتعلق بحال أجزائها فى الحصر والإهمال ، بل بحال الاتصال والانفصال .

فإن الحكم بتعميم ثبوتهما أو تخصيصه ، يقتضى الحصر .

والحكم المجرد من غير بيان تعميم أو تخصيص ، يقتضى الإهمال .

وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضى الخصوص .

وأما تلخيص ذلك على التفصيل فبأن نقول :

كلية الحكم الإيجابى فى المتصلة اللزومية ، ليست بتكثر مرات الوضع ، بل بحصول التالى عند وضع المقدم ، فى جميع أوقات الوضع ، ولا بذلك وحده ، بل وبتعميم الأحوال التى يمكن فرضها مع وضع المقدم

فإنا إذا قلنا : كلما كان زيد يكتب ، فيده تتحرك ، فلسنا نذهب فيه إلى أن هذه الصحبة ، إنما تحصل فى مرات غير معدودة ، بل نريد أنها إنما تحصل فى جميع أوقات كتابته ؛ ولا نقتصر عليها أيضاً . بل نزيد مع ذلك ، أن كل حال يمكن أن تفرض مع كونه كاتباً ، مثل كونه قائماً أو قاعداً ، أو كون الشمس طالعة ، أو كون الحمار ناهقاً ، وغير ذلك مما لا يتناهى ؛ فإن حركة اليد حاصلة مع الكتابة فى جميع تلك الأحوال ، بشرط كون تلك الأحوال ممكنة مع وضع الكتابة .

وإذا كانت كليته هذه ، فجزئيته أن تكون فى بعض تلك الأحوال من غير تعرض لباقيها .

ومثال ما يختص ببعض الأحوال قولنا : قد يكون إذا كان هذا حيواناً ، كان — وفى نسخة « فهو كان » — إنساناً ؛ فإن ذلك يلزم حال كونه ناطقاً ؛ دون سائر الأحوال والسالبة ، أعنى لازمة السلب ، لا سالبة اللزوم ، على قياس ذلك فى البابين .

وأما سالبة اللزوم ، بأن لا يكون اللزوم الإيجابى ، إما الكلى أو الجزئى ، صادقاً . بل الصادق :

إما إيجاب من غير لزوم ، أو سلب ، بحسب ما يقتضيه التقابل .

وأما كلية الحكم الإيجابى فى الاتفاق ، فهى تعميم أوقات صدق التالى مع صدق المقدم فقط بالاتفاق ، من غير استلزام المقدم للتالى .

وجزئيتها تخصيصها .

. . . .

وكلية الحكم السلبى ، أعنى اتفاق السلب ، لا سلب الاتفاق ، هى أن لا يكون التالى صادقاً مع المقدم فى شىء من الأوقات اتفاقاً من غير لزوم .

وجزئيته على قياسه ، وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم .

وأما الإهمال فى جميع ذلك ، فبترك التعميم ، والتخصيص .

والخصوص على قياسه .

واعلم أن وجود الحكم الكلى فى الاتفاقيات متعذر .

وأما كلية الحكم الإيجابى فى المنفصلة ، فبوجود التعاند فى جميع الأوقات والأحوال ؛ وذلك إنما يكون لكون أجزائها متعاندة بالذات .

وجزئيته بالتعاند فى بعض الأحوال والأوقات ، كما يكون مثلاً بين الزائد والناقص . فى حال لا يكون للتساوى وجه ، دون سائر الأحوال .

وإهماله على قياس ذلك .

وأما سلب العناد فيقتضى :

إما صدق الأجزاء معاً .

أو كذبها معاً .

أو صدق بعضها وكذب الآخر ، من غير أن يقتضى صدق هذا ، كذب ذاك ؛ ولا كذب ذاك صدق هذا .

فهذا ما يقتضيه النظر فى صورها ، دون موادها ، وصيغة كل واحد منها ، على ما ذكر فى الكتاب .

الفصل السادس

إشـــــارة

إلى تركيب الحمليات من الشرطيات — وفى نسخة « الشرطيات من الحمليات » —

(١) يجب أن يعلم أن الشرطيات كلها تنحل إلى الحمليات ، ولا تنحل فى أول الأمر إلى أجزاء بسيطة .

وأما الحمليات فإنها هى التى تنحل إلى البسائط أو إلى ما — وفى نسخة « وما » — فى قوة البسائط ، أول انحلالها .

والحملية : إما أن يكون جزآها بسيطين ، كقولنا : الإنسان مشاء .

أو فى قوة البسيط ، كقولنا : الحيوان الناطق المائت ، مشاء .

أو منتقل بنقل قدميه .

وإنما كان هذا فى قوة البسيط ؛ لأن المراد به شىء واحد فى ذاته ، أو معنى واحد — وفى نسخة بدون كلمة « واحد » — يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد *

---

(١) قد ذكرنا أن المركبات من المفردات هى الحمليات .

والمركبات ، بعد التركيب الأول ، من المركبات ، هى الشرطيات . فيجب أن تنحل الشرطيات إلى المركبات الأولى ، قبل انحلالها إلى المفردات .

وأما الحمليات ، فإنها تنحل إلى المفردات لا غير .

وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح .

الفصل السابع

إشـــارة

إلى العدول والتحصيل

(١) وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره ، كمن يقول — وفى نسخة « كقولنا » — زيد هو غير بصير — وفى نسخة « هو زيد غير بصير » — .

(٢) ونعنى بغير البصير الأعمى ، أو معنى أعم منه .

---

(١) لما كانت الدلالة أولاً ، على الأمور الثبوتية ، وبتوسطها على غير الثبوتية ، كان من الواجب إذا قصدنا الدلالة على أمور غير ثبوتية ، أن نورد ألفاظ الثبوتية ، ونعدل بها إلى ذوات — وفى نسخة « بذوات » — السلب إلى تلك الأمور التى هى غير ثبوتية

فإن كان من حق تلك الأمور أن يدل عليها بألفاظ مؤلفة ، كالأقوال ، فلنضف أداة السلب إلى تلك الأقوال ، كما مر فى القضايا السالبة والموجبة .

وإن كان من حقها أن يدل عليها بألفاظ مفردة ، فلتركب أداة السلب مع المفردات الثبوتية التى تقابلها كقولنا « لابصير » أو « غير بصير » بإزاء « البصير » فى الأسماء . و « ما صح » ولا « يصح » بإزاء « صح » و « يصح » فى الأفعال .

ويكون حكم تلك المركبات ، حكم المفردات ، وهى التى تسمى معدولة .

ومقابلاتها الخالية عن أداة السلب بإزائها ، محصلة وبسيطة .

ولما استمر هذا القانون، استعمل هذا التركيب فى غير الثبوت أيضاً كالأعمى ، ولا يزال على قياس الثبوتيات .

(٢) أقول : ولما كانت لبعض الأعدام المقابلة للملكات ، اسماء محصلة فى اللغات : ك « الأعمى » و « السكوت » و « السكون » دون بعض ، وكان الجميع فى الحاجة إلى العبارة عنها متساوية ؛ فاصطلح بعضهم على إطلاق تلك الألفاظ — أعنى المعدولة — فى

(٣) وبالجملة أن يجعل [الغير] مع [البصير] ونحوه ، كشىء واحد ، ثم تثبته أو تسلبه ، فيكون [الغير] وبالجملة [حرف السلب] جزءاً من المحمول ، فإن أثبت المجموع كان إثباتاً وإن سلبته كان سلباً ، كما تقول زيد ليس غير — وفى نسخة « زيد غير » — بصير .

(٤) ويجب أن يعلم أن حق كل قضية حملية ، أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع ، معنى الاجتماع بينهما ، وهو ثالث معنييهما .

وإذا تُوخى أن يطابق باللفظ — وفى نسخة « اللفظ » — المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدل عليه .

وقد يحذف ذلك فى لغات ، كما يحذف تارة فى لغة العرب أصلا — وفى نسخة « الأصلية » — كقولنا — وفى نسخة « كقولنا فى الأصل » — زيد كاتب . وحقه أن يقال : زيد هو كاتب .

فى الدلالة على الأعدام، وأجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلى، من إطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقاً . فكان غير البصير يدل على الأعمى عند الطائفة الأولى ، وعلى كل ما ليس ببصير — أىّ شىء كان — عند الأخيرة .

واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث فى هذا العلم .

(٣) أقول : يريد أن اللفظ المعدول ، لما كان بإزاء لفظ المفرد ، كان حكمه ، حكمه ، فى التركيب .

وكما كان إيجاب الشرطية وسلبها ، بحسب ثبوت الاتصال ، أو العناد ، ونفيهما ؛ لا بحسب كون أجزائهما موجبة أو سالبة . فكذلك ها هنا تكون القضية .

إيجابية ، إذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول ، للموضوع .

وسلبية ، إذا كانت حاكمة بنفيه عنه .

وقد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات كما فى الفارسية الأصلية « أست » فى قولنا : زيد ديرست — وفى نسخة « ديراست » وفى أخرى « دبيراست » —

وهذه اللفظة تسمى رابطة .

---

(٤) **أقول** : يشير إلى تعيين ما يرتبط به أجزاء القضية بعضها ببعض ؛ فإن الإيجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ؛ ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول.

واعلم أن الرابطة فى المعنى أداة؛ لأن معناها إنما يتحصل فى أجزاء القضية ؛ إلا أنها قد يعبر عنها تارة بصيغة « اسم »، كما يقال : زيد هو كاتب . وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال : زيد « يوجد » أو « يكون » كاتبا .

ويحذف تارة فى بعض اللغات ، كما يقال : زيد كاتبا .

والكلمات قد يشتمل عليها ؛ ولذلك قد ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ، ولا يحتاج معها إلى رابطة أخرى، كما فى قولنا : قال زيد . وكذلك الأسماء المشتقة منها إذا وقعت موقعها .

فالقضايا الخالية عنها إما بالطبع ، أو بالحذف ، ثنائية . والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ، ثلاثية .

والفاضل الشارح : اعترض على الشيخ : بأن قال (الكاتب يقتضى الاتباط بغيره لذاته ؛ إذ هو من الأسماء المشتقة . فقوله : « وحقه أن يقال : زيد هو كاتب » ليس بصحيح ؛ بل إنما يصح ذلك فى الأسماء الجامدة وحدها) .

وقد سها : فى هذا الاعتراض؛ لأن الفعل إنما يرتبط لذاته بفاعله ، دون ما عداه . والفاعل لا يتقدم الفعل فى العربية، فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه فى حال من الأحوال. كالمبتدأ وغيره ، فإذن يحتاج أن يرتبط بالمبتدأ مثلا، بمثله إذا تعلق به ، إلى رابطة أخرى غير التى يشتمل عليها نفسه .

وكيف لا ؟ وهو يقع هناك موقع اسم جامد ، فلو كان بدل قوله (زيد كاتب) (زيد يكتب) مثلا ، حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه، لكان أيضاً من حقه أن يقال (زيد هو يكتب) ، لأن أسناد (يكتب) إلى (زيد) المتقدم عليه ليس إسناد الفعل إلى فاعله ، الذى يرتبط لذاته به ، بل هو إسناد الخبر إلى المبتدأ .

والفعل ها هنا مع فاعله ، بمنزلة خبر مفرد ، مربوط على مبتدأ برابطة ، غير ما ارتبط الفعل بفاعله .

(٥) فإذا أدخل حرف السلب على الرابطة ، فقيل مثلا : زيد ليس هو بصيراً — وفى نسخة « بصير » وفى أخرى « زيد بصير » بدون « ليس هو » — فقد دخل النفى على الإيجاب — وفى نسخة « الإثبات » — فرفعه وسلبه .

وإذا دخلت — وفى نسخة « ادخلت » — الرابطة على حرب السلب جعلته جزءاً من المحمول ، وكانت — وفى نسخة « فكانت » — القضية إيجاباً مثل قولك : زيد هو غير بصير — وفى نسخة « زيد هو بصير » —

وربما يضاعف فى مثل قولك : زيد ليس هو غير بصير — وفى نسخة بدون عبارة « وربما يضاعف فى مثل قولك : زيد ليس هو غير بصير » — وكانت — وفى نسخة « فكانت » — الأولى داخلة على الرابطة للسلب .

والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة إياها جزءاً من المحمول .

والقضية التى محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة — وفى نسخة « ومتحصلة » بدل « وغير محصلة » —

---

(٥) **أقول** : أراد أن الرابطة إذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة ؛ لأن أداة السلب .

إن تقدمت ، اقتضت رفع الربط ، فصارت القضية سالبة .

وإن تأخرت جعلها الربط جزءا من المحمول ، فصارت معدولة .

وإن تضاعفت وتخلل الربط بينهما ، صارت سالبة معدولة .

وأما فى الثنائية : فالفرق بينهما إما بالنية ، أو بالاصطلاح — إن وقع — على تمايز الأداتين ، كما يقال فى اختصاص « ليس » بالسلب و « غير » بالعدول .

قوله (تسمى معدولة) أقول : وبعضهم يسمون هذه القضية (معدولية) منسوبة إلى المعدول الذى هو المفرد .

(٦) وقد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع أيضاً .

(٧) فأما أن المعدول يدل — وفى نسخة « وأما أن المعدول يدل » وفى أخرى « فإن المعدول إما أن يدل » — على العدم — وفى نسخة « عدم » — المقابل للملكة — وفى نسخة « للملكية » — أو على غيره حتى يكون غير البصير — وفى نسخة « بصير » — إنما يدل على الأعمى فقط أو على فاقد — وفى نسخة « كل فاقد » — للبصر من — وفى نسخة « فى » — الحيوان ولو كان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — طبعاً أو ماهو أعم من ذلك.

فليس بيانه على المنطقى ، بل على اللغوى بحسب لغة لغة .

---

(٦) وذلك كقولنا : غير البصير أمى ؛ إلا أن القضية المعدولة ، إذا أطلقت فهم عنها معدولية المحمول ، وهذه إنما تقيد بالموضوع .

وقد يقل البحث فى هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة ، بخلاف الأول .

(٧) أقول : قد ذكرنا الخلاف فى أن المعدول ك (غير البصير) ، يطلق على عدم الملكة ، ك « الأعمى » أو على « ماليس ببصير » أىِّ شىء كان .

وكان فى إطلاق أعدام الملكات على معانيها أيضاً خلاف بعد الاتفاق فى تفسير العدم ب (عدم شىء عن موضوع من شأنه أن يتصف بذلك الشىء) فذهب بعضهم إلى أن الموضوع المذكور ، موضوع هو شخص . والأعمى لا يطلق إلا على من كان شأنه أن يكون بصيراً من أشخاص الحيوانات .

وبعضهم إلى أنه موضوع نوعى ، أو جنسى . والأعمى مع ذلك يطلق على الأكمه الذى ليس من شأن شخصه أن يكون بصيراً ، لكن من شأن نوعه ذلك ، وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعاً ك « الخلد والعقرب » اللذين ليس من شأن نوعيهما أن يكونا بصيرين ، ولكن من شأن جنسهما ذلك .

فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة ، يطلقونه على أحد هذه المعانى .

(٨) وإنما يلزم المنطقى أن يضع .

أن حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة ، أو كان مربوطاً بها ، كيف كان ، فالقضيةُ — وفى نسخة « قضية » وفى أخرى « فإن القضية » — إثباتٌ . صادقةً كانت أو كاذبةً .

وأن الإثبات لا يمكن إلا على ثابت متمثل فى وجود أو وهم ، فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته .

وأما النفى فيصح أيضاً من غير الثابت ، كان كونه غير ثابت واجباً ، أو غير واجب .

وأما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها ، وعلى ما هو أعم منها ، كالجمادات مثلاً ، وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقاً .

والشيخ بيَّن أن هذا البحث لا يتعلق بالمنطق ، بل هو بحث لغوى يمكن أن يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات .

(٨) يريد بيان ما يلزم المنطقى فى هذا الموضع ، وهو بيان الفرق بين « العدول » و « السلب » بحسب اللفظ ، وبحسب المعنى .

أما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب ، وتأخره عنه ، كما مر .

وقد أفاد بقوله (أو كان مربوطاً بها كيف كان) أن الاعتبار بالعدول ، إنما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع ، سواء تأخر الحرف عن الرابطة ، كما فى لغة العرب ، أو تقدم عليها ، كما فى لغة الفرس مثل قولهم : « زيد نا بينا است » .

وأما بحسب المعنى ، فبأن موضوع الموجبة ، معدولة كانت أو محصلة ، يجب أن يكون شيئاً ثابتاً ، عند من يحكم بالإيجاب عليه .

وموضوع السالبة لا يجب أن يكون كذلك ؛ وذلك لأن غير الثابت لا يصح أن يثبت له شىء ، ويصح أن ينفى عنه ، ك « زيد » المعدوم ؛ فإنه لا يصح أن يقال : (إنه حى) ويصح أن يقال : (إنه ليس بحى) لأنه ليس بموجود ، فلا يكون حياً .

الفصل الثامن

إشـــارة

إلى القضايا الشرطية

(١) اعلم أن المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ، ومن شرطيات — وفى نسخة « من شرطيات ومن حمليات » — ومن خلط .

وذلك الثبوت لا يجب أن يكون خارجياً فقط ، أو ذهنياً فقط ، كما مر . بل يكون ثبوتاً — وفى نسخة « ثبوتياً » — عاماً ، محتملا لجميع أقسام الثبوت غير خاص بشىء منها .

وأما موضوع السالبة فيجوز أن يكون ثبوتياً ، ويجوز أن يكون عدمياً ، سواء كان ممكن الثبوت أو ممتنعه .

فالسالبة أعم تناولا للموضوع من الموجبة ؛ ولأجل ذلك تكون السالبة البسيطة ، أعم من الموجبة المعدولة ، إذا تشاركا فى الأجزاء .

وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة .

والاعتراضات التى أوردها الفاضل الشارح على ذلك ، لما لم تكن قادحة فى هذا البيان بل كانت معارضات وحججاً مبنية على أصول غير متقررة ، كان الاشتغال بها مما يؤدى إلى الإطناب ، ولا يقتضى مزيد فائدة ، أعرضنا عنها .

(١) لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا ، لا من مفردات ، وكانت القضايا ثلاثاً — وفى نسخة « ثلاثة » — :

حملية ومتصلة ومنفصلة

والواقعة منها فى كل شرطية ثنتان .

فتأليف كل شرطية ، متصلة كانت ، أو منفصلة ، بشرط أن تكون المنفصلة أيضاً ذات جزأين ، إنما يمكن أن يقع على ستة أوجه .

ثلاثة متشابهة الأجزاء : وهى التى تكون من :

حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين

وثلاثة مختلفة الأجزاء ، وهن التى تكون من :

حملية ومتصلة .

أو حملية ومنفصلة .

أو متصلة ومنفصلة .

وكل واحد من الثلاثة الأخيرة ، يقع فى المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين فى الترتيب ؛ لاختلاف حال جزأيها بالطبع ، فيكون .

لتأليف المتصلة تسعة أوجه ،

ولتأليف المنفصلة ستة أوجه .

أمثلة المتصلات : وهى من حملتين :

كقولنا : إذا كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فكان إذا كان النهار معدوماً ، فالشمس غاربة .

ومن منفصلتين : كقولنا : إن كان العدد إما زوجاً ، أو فرداً ؛ فعدد الكواكب إما زوج وإما فرد .

ومن حملية ومتصلة . كقولنا : إن كانت الشمس علة النهار ، فإذا كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

ومن عكسهما ، كعكس قولنا ذلك .

ومن حملية ومنفصلة : كقولنا : إذا كان الشىء ذا عدد ، فهو إما زوج وإما فرد . ومن عكسهما كعكسه .

ومن متصلة ومنفصلة : كقولنا : إن كان إذا كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، فكان إما الشمس طالعة ، وإما النهار معدوم ، ومن عكسهما كعكسه .

أمثلة المنفصلات : وهى من حمليتين :

. . . .

كقولنا : العدد إما زوج وإما فرد .

ومن متصلتين : كقولنا ؛ إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . وإما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود .

ومن منفصلتين : كقولنا : إما أن يكون العدد إما زوجاً وإما فرداً ، وإما أن يكون زوجاً ، أو منقسما بمتساويين .

ومن حملية ومتصلة : كقولنا : إما أن لا تكون الشمس علة النهار ، وإما أن يكون إذا طلعت الشمس فالنهار موجود .

ومن حملية ومنفصلة : كقولنا : إما أن يكون الشيء واحداً ، وإما أن يكون ذا عدد. إما زوج وإما فرد .

ومن متصلة ومنفصلة : كقولنا ؛ إما أن يكون إذا كان العدد فرداً فهو زوج ، وإما أن يكون العدد إما فرداً وإما زوجاً .

وهذه الأمثلة ، مهملات موجبة ، مؤلفة من أمثالها .

وقد تكون شخصيات ، ومحصورات ، موجبات وسوالب ، يتألف بعضها من بعض وتتكثر وجوه التأليف .

ولما كانت الشرطيات مؤلفة ، بعد التأليف الأول ، فهى تكون مؤلفة :

إما تأليفاً ثانياً ، أى من حمليات .

أو ثالثاً ، أى من شرطيات مؤلفة من حمليات .

أو رابعاً ، أى من شرطيات مؤلفة من حمليات ، وهلم جرا إلى ما لا نهاية له .

(٢) فإنك إذا قلت : إن كان — وفى نسخة « كانت » — كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود — وفى نسخة « موجوداً » — فإما أن تكون الشمس طالعة ، وإما أن لا يكون النهار موجوداً .

فقد تركبت — وفى نسخة « ركبت » — متصلة من متصلة ومنفصلة .

وإذا قلت : إما أن يكون : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . وإما أن لا يكون — وفى نسخة « وإما أن يكون » — إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم .

فقد ركبت المنفصلة من متصلتين .

وإذا قلت : إن كان هذا عدداً ، فهو إما زوج وإما فرد . فقد ركبت المتصلة — وفى نسخة « المنفصلة » — من حملية ومنفصلة .

وكذلك عليك — وفى نسخة « وعليك » — أن تعدمن نفسك سائر الأقسام .

---

(٢) أقول اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة ، والستة ، على إيراد أمثلة ثلاثة :

أولها : متصلة مهملة : من متصلة كلية ، ومنفصلة مهملة ، كلها موجبات .

وثانيها : منفصلة مهملة موجبة ، من متصلتين مهملتين ، إحداهما موجبة ، والأخرى سالبة .

وثالثها : متصلة مهملة ، من حملية شخصية ومن منفصلة مهملة ، كلها موجبات .

والفاضل الشارح : زعم أن تالى المثال الأول ، وهو (إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإما أن تكون الشمس طالعة ، وإما لا يكون النهار موجوداً) . يجب أن يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه ، وهى تكون مانعة الخلو ؛ فإن الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذى يرتفع معه نقيضه ، لارتفع النقيضان معاً وهو محال .

. . . .

ولا تكون مانعة الجمع ، إن كان لازم النقيض أعم من النقيض ، وتكون مانعة له إن كان مساوياً .

وإنما يجب أن يكون تالى المثال الأول ، هذه المنفصلة دون غيرها ؛ لأن المقدم فيه يقتضى استلزام طلوع الشمس لوجود النهار . والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها

فإذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ، ووجود النهار اللازم لطلوعها .

فالترديد بين المقدم ونقيضه ، الذى هو انفصال حقيقى ، استلزام الترديد بين نقيضه المقدم ولازم عينه الذى هو الانفصال المذكور .

قال : والمنفصلة التى أوردها الشيخ مؤلفة من الشىء وملزوم نقيضه ، لأنها مؤلفة من طلوع الشمس ، ولا وجود النهار وليس لاوجود النهار ، لازماً للاطلوع الشمس ، لأن رفع التالى لا يلزم رفع المقدم ؛ بل الأمر بالعكس . فإذن هو سهو .

أو أورده الشيخ نظراً إلى المادة ؛ فإن المقدم والتالى فى المثال متساويان ، ويصدق الانفصال منه من جزئيه ، أىّ جزئية اتفق ، مع نقيض الآخر . فهذا ما أورده الفاضل الشارح عليه .

ويمكن أن يعارض بأن هذا التالى يجب أن يكون منفصلة مؤلفة من الشىء وملزوم نقيضه ، أو من الشىء ونقيض لازمه على ما أورده الشيخ ؛ أو نقيض للازمه ، الذى هو غير التالى . وهو يكون مانعة للجمع ؛ فإن الشىء لو اجتمع مع ملزوم النقيض ، أو مع نقيض اللازم* ، لاجتمع النقيضان ، ولا تكون مانعة للخلو ؛ إن كان اللازم أعم من الملزوم .

وإنما يجب أن يكون التالى المذكور هذه المنفصلة ؛ لأن المقدم يقتضى استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ، ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لاطلوعها ؛ فإذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها .

فالترديد بين المقدم ونقيضه الذى هو انفصال حقيقى استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذى هو الانفصال المذكور .

والذى أورده الشارح مؤلفة من الشىء ولازم نقيضه . وهما ممكنا الاجتماع فإذن هو سهو .

(٣) والمنفصلات — وفى نسخة « فالمنفصلات » — منها حقيقية وهى التى يراد فيها بـ [أما] أنه لا يخلو الأمر من أحد الأقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط

أو أورده الشارح نظراً إلى المادة .

والحاصل من هذا التطويل أنه أضاف إلى مقدم المتصلة الأولى منفصلة تتبعها وتتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه .

وعورض بإضافة منفصلة إليه تتبعها أيضاً ، وتتبع أيضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة .

وهو — أعنى الشارح — رجح الأولى على الأخيرة من غير رجحان .

والتحقيق فى ذلك أن المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم . ونقيض التالى هو الذى أورده الشيخ .

ومنفصلة مانعة الخلو ، دون الجمع ، من نقيض المقدم وعين التالى ، وهى التى أوردها الفاضل الشارح .

ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ، ويتبين ذلك إذا جعل اللازم فى المثال أعم من اللزوم ، كحركة اليد للكتابة .

ولا حرج على الشيخ فى إيراد أحد اللازمين دون الآخر .

والمثال الثانى قوله :

إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإما أن لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم .

ويوجد فى كثير من النسخ (وإما أن يكون) أيضاً ، وهو سهو من الناسخين .

(٣) وهذه هى التى تمنع الجمع والخلو ، وتحدث من القسمة إلى شىء ونقيضه ؛ فإن النقيضين هما اللذان ، لذاتيهما ، لا يجتمعان ولا يرتفعان .

ولكن ربما يورد بدل أحد المتناقضين ؛ أو كليهما ، مساوٍ فى الدلالة ، فتتحقق المناقضة فيهما ، كما يقال : العدد إما زوج وإما فرد .

(٤) وربما — وفى نسخة « فربما » — كان الانفصال إلى جزأين .

وربما كان إلى أكثر .

وربما كان غير داخل فى الحصر

(٥) ومنها غير حقيقية وهى — وفى نسخة «مثل» بدل « وهى » — التى يراد فيها بـ[أما] معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الأقسام

مثل قولك — فى جواب من يقول : إن هذا الشىء حيوان شجر — : إنه إما أن يكون حيوانا ، وإما أن يكون شجراً .

وكذلك جميع ما يشبهه .

---

(٤) أقول : أما ما ينفصل إلى جزأين فقد مر ذكره .

وأما ما ينفصل إلى أكثر فهو بأن يورد بدل الأجزاء ما تنفصل الأجزاء إليه ، من أجزاء الأجزاء .

كقولنا : كل عدد : إما تام ، وإما زائد ، وإما ناقص .

فهو ينشعب من قولنا : إنه إما تام ، وإما غير تام . وغير التام إما زائد وإما ناقص .

وكذلك إذا انفصل سائر الأجزاء إلى أجزاء أخر ، وتبلغ الأقسام إلى ما بلغته وتكون مع ذلك حاصرة ، ومانعة للجمع والخلو .

ويكون أصل الانشعاب فى الكل من القسمة إلى النقيضين.

قال الفاضل الشارح : (واعلم أن الذى يكون أجزاء الانفصال فيه ، أربعة أو خمسة . ومع ذلك يكون محصوراً ، فهو غير موجود) .

وأنا أقول : ليس هذا عندى وجه ؛ فإن الأشكال محصور فى أربعة . والكليات فى خمسة . ولعل النسخة التى وقعت إلىّ من شرحه سقيمة ، وليستكشف من سائر النسخ .

وأما ما كان غير داخل فى الحصر فكقولنا : المضلعات المسطحة ، إما مثلث ، أو مربع ، أو مخمس . وكذلك إلى ما لا يتناهى .

ومنها ما يراد فيها بـ[أما] منع الخلو ، وإن كان يجوز اجتماعهما وهو جميع — وفى نسخة بدون كلمة « جميع » — ما يكون تحليله يؤدى إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقى ، وإيراد لازمه بدله — وفى نسخة بدون عبارة « بدله » — إذا لم يكن مساوياً له ، بل أعم

مثل قولهم : إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق ، أى وإما أن لا يكون فى البحر ويلزمه أن لا يغرق — وفى نسخة بحذف « أى وإما أن لا يكون فى البحر ويلزمه أن لا يغرق » —

وأما المثال الأول : فقد كان المورد فيه ما إنما يمكن مع النقيض ليس ما يـ م النقيض فكان — وفى نسخة « وكان» — يمنع الجمع ولا يمنع الخلو.

وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع .

---

(٥) أقول : إذا حذف أحد قسمى الانفصال الحقيقى، وأورد بدله ما لا يساويه ، بل يكون : إما أخص منه ، أو أعم ؛ حصلت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده ، أو للخلو وحده .

أما الأول : فلأن الشىء لو اجتمع مع ما هو أخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين ؛ فإن ما هو أخص من النقيض يستلزم النقيض .

ولما احتمل أن يصدق نقيضه ، ولا يصدق معه ما هو أخص منه ، احتمل أن يرتفعا معاً .

وأما الثانى : فلأن الشىء لو ارتفع ما هو أعم من نقيضه ، لزم منه ارتفاع النقيضين ؛ فإن النقيض أيضاً يرتفع بارتفاع ما هو أعم منه .

ولما احتمل أن يصدق مع ما هو أعم من نقيضه ، ولا يصدق معه النقيض ، احتمل أن يجتمعا معاً .

. . . .

مثال الأول : أن تقول : هذا الشىء إما حيوان أو ليس بحيوان، والشجر أخص من اللاحيوان ، فنورده بدله .

أو نقول : هذا الشىء إما شجر أو ليس بشجر . والحيوان أخص من اللاشجر. ونورد بدله ، فيحصل قولنا : هذا الشىء إما حيوان وإما شجر ، مانعاً للجمع دون الخلو ؛ لأنه لا يكون شىء واحد حيواناً وشجراً معاً ، ويمكن أن يكون غيرهما كالجبل وحينئذ نكون قد أوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه ، لاما يجب معه ويلزمه؛ لأن الخاص يمكن أن يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب أن يكون معه أو يلزمه .

ومثال الثانى : أن نقول : زيد إما فى البحر أو ليس فيه ، ولم يفرق ، فأن لا يفرق أعم من قولنا : ليس فى البحر فنورد بدله .

أو نقول : زيد إما غرق ، أو لم يغرق . وفى البحر أعم من قولنا : غرق ، فنورده بدله ، فيحصل — وفى نسخة « ليحصل » وفى أخرى « يحصل » — منها قولنا : زيد إما فى البحر ، وإما لم يغرق ، مانعاً للخلو دون الجمع ؛ لأنه لا يكون ليس فى البحر ، وقد غرق ويمكن أن يكون فى البحر ولم يغرق . وحينئذ نكون قد أوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه؛ فإن العام يلزم الخاص ويجب معه ، وأعلم أن استعمال الحقيقى أكثر من أن يحصى .

وأما الآخران فقد يستعملان فى جواب من يقول : هذا الشىء شجر حجر معاً . وذلك بأن يرد عليه قوله .

إما بترديد الصدق فيهما ، فيقال : هو إما شجر ، أو حجر أى إما هذا صادق أو ذاك .

وإما بترديد الكذب فيهما . فيقال : إما أن لا يكون شجراً ، وإما أن لا يكون حجراً — أى إما هذا كاذب أو ذاك —

ويكون الأول بانفراده مانعاً للجمع .

والثانى . مانعاً للخلو .

ويحصل من كل واحدة منهما امتناع اجتماع الوصفين فى ذلك الشىء .

وينضاف إلى ما سلمه ذلك القائل — وفى نسخة « السائل » — من امتناع خلوه عنهما ، فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية .

واعلم أن كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتألف

(٦) وقد يكون لغير الحقيقى أصناف أخر وفيما ذكرناه — وفى نسخة « أوردناه ها هنا » — كفاية

من موجبتين فى اللفظ ، كقولنا : العدد إما زوج ، وإما فرد . وهذا الشىء إما شجر ، أو حجر . وهذا الموجود إما دائم الوجود ، أو ممكن الوجود .

ومن سالبتين : كقولنا : العدد إما ليس بزوج ، وإما ليس بفرد . وهذا الموجود ، إما ليس بدائم الوجوب ، وإما ليس بممكن الوجود . وهذا الشىء إما أن لا يكون شجراً ، وإما أن لا يكون حجراً .

ومن موجبة وسالبة ، كقولنا : العدد إما أن ينقسم بمتساويين ، أو لا ينقسم بمتساويين وهذا إما إنسان ، أو ليس بحيوان . وهذا إما حيوان أو ليس بإنسان .

فهذا من حيث اللفظ . وأما من حيث المعنى .

فالحقيقة لابد من أن تتألف من موجبة وسالبة لا غير ، لما مر .

ومانعة الجمع يمكن أن تتألف منهما ، ويمكن أن تتألف من موجبتين ، وذلك ظاهر ؛ ولا يمكن أن تتألف من سالبتين ؛ لأن الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية .

ومانعة الخلو يمكن أن تتألف منهما ، ويمكن أن تتألف من سالبتين ؛ لأن السالبة يمكن أن تكون لازمة للموجبة ، ولا يمكن أن تتألف من موجبتين ؛ لاشتمالها على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة .

(٦) أقول ؛ يريد به المواضع التى نستعمل فيها حروف العناد ، ولا يراد منع الجمع والخلو مثاله :

تقول : رأيت إما زيداً ، وإما عمراً حين تشك فى رؤيتهما .

وتقول : العالم إما أن يعبد الله ، وإما أن ينفع الناس ، أى غالب أحواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة .

(٧) ويجب عليك أن تجرى أمر المتصل والمنفصل — وفى نسخة بحذف عبارة « والمنفصل » — فى الحصر ، والإهمال ، والتناقض ، والعكس ، مجرى الحمليات ، على أن يكون المقدم كالموضوع ، والتالى كالمحمول .

الفصل التاسع

إشارة

إلى هيئات تلحق القضايا وتجعل لها أحكاماً خاصة فى الحصر وغيره

(١) إنه قد تزداد فى الحمليات لفظة — وفى نسخة « لفظ » — « إنما » فيقال : إنما يكون الإنسان حيواناً . وإنما يكون بعض الإنسان — وفى نسخة « الناس » — كاتبا ، فيتبع ذلك زيادة فى المعنى . لم تكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل؛ لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً، أو خاصاً بالموضوع وكذلك قد تقول : الإنسان — وفى نسخة « إن الإنسان » — هو الضحاك بالألف واللام فى لغة العرب ، فتدل على أن المحمول مساوللموضوع. وكذلك تقول : ليس إنما يكون الإنسان حيواناً ، أو تقول : ليس

(٧) هذا بيان كلى لما يتعلق بالمتصلات ، وهو بالإحالة على الحمليات ؛ فإن حكمها فى جميع ذلك واحد ، وقد مر الحصر والإهمال من ذلك ، وسيجىء بيان التناقض والعكس فى موضعه .

وفى بعض النسخ (من المتصل والمنفصل)

وأمر المنفصل ، فى ذى الجزأين ، يجرى مجرى الحمليات فى جميع ذلك إلا العكس فإن العكس لا يتعلق به ، لعدم امتياز ، أجزائه بالطبع .

الحيوان — وفى نسخة « الإنسان » — هو الضحاك ، وتدل على سلب الدلالة الأولى فى الإيجابين .

(٢) وتقول أيضا : ليس الإنسان إلا الناطق ، فيفهم — وفى نسخة « ويفهم » — منه أحد معنيين :

أحدهما : أنه ليس معنى الإنسان إلا معنى الناطق ، وليس تقتضى الإنسانية معنى آخر .

والثانى : أنه ليس يوجد إنسان غير ناطق ، بل كل إنسان ناطق — وفى نسخة بدون عبارة « بل كل إنسان ناطق » — [يريد أن هذه الصيغة تفيد إما المساواة فى المعنى كما بين الإنسان والحيوان الناطق . وإما المساواة فى الدلالة كما بين الضاحك والناطق « شرح »] وتقول فى الشرطيات أيضا : لما كان النهار راهنا ، كانت الشمس طالعة. وهذا يقتضى مع إيجاب — وفى

* والأدوات هى التى تلحق الهيئات بالقضايا ، إلا أن المنطقى لما كان نظره بالقصد الأول فى المعانى ، أشار إلى الهيئات دون الأدوات .

(١) المحمول قد يكون أعم من موضوعه ، كالأجناس والأعراض العامة ، وقد يكون مساوياً له ، كالفصول والخواص المساوية ، وقد يكون أخص منه ، كالخواص الغير — وفى نسخة « كخواص غير » — المساوية .

ولفظة (إنما) إذا دخلت على القضية ، دلت على نفى العموم عن المحمول ، وهو معنى قوله (يجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع) .

وليس إذا دخل عليها دل على نفى دلالتها تلك ، فأثبت العموم .

(٢) أقول : (راهناً) أى ثابتاً .

ولفظة (لما) تفيد مع الدلالة على استلزام التالى ، الدلالة على أن وجود المقدم مسلم موضوع ، لا يحتاج إلى بيان .

نسخة «الإيجاب» — الاتصال، دلالة تسليم المقدم ووضعه، ليتسع منه وضع التالى .

(٣) وكذلك تقول : ليس يكون النهار موجوداً — وفى نسخة بدون كلمة « موجوداً » — إلا والشمس طالعة ، تريد به كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة ، فيفيد هذا القول حصراً فى الفحوى .

(٤) وتقول أيضا : لا يكون النهار موجوداً، أو تكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك .

(٥) وتقول أيضا : لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد . وهذا — وفى نسخة بدون « وهذا » وفى أخرى « هذا » — فى قوة قولك : إما أن لا يكون هذا العدد زوج المربع ، وإما أن — وفى نسخة « وأن » — لا يكون فرداً .

---

(٣) يريد به أن القضية بهاتين الأداتين محصورة كلية .

(٤) أقول : هذه والتى قبلها ، من القضايا التى تسمى (محرفة) وهى ما تخلو عن أدوات الاتصال أو العناد . وتكون فى قوة الشرطيات .
ومعناه لا يكون النهار موجوداً ، إلا أن تكون الشمس طالعة .
وهى من المتصلات فى قوة قولنا : كلما كان النهار موجوداً ، كانت الشمس طالعة .
ومن المنفصلات فى قوة قولنا : إما أن لا يكون النهار موجوداً ، وإما أن تكون الشمس طالعة .
قيل : والأخير أقرب ؛ لأنه لا يغير أجزاءها .

(٥) وهذه أيضاً من (المحرفات) وكل زوج فهو زوج المربع ، أى مربعه يكون زوجاً . وليس كل ما مربعه تزوج ، فهو زوج ؛ لأن كثيراً من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا تكون مربعاتها أزواجاً ، ولا تكون هى أعداداً فضلاً عن أن تكون أزواجاً .
وكذلك القول فى الأفراد ومربعاتها فى القضية المذكورة فى قوة منفصلة مانعة الخلو . هى : إما أن لا يكون زوج المربع . وإما أن لا يكون فرداً .
وذلك لأن الشىء الواحد ، لا يكون زوج المربع ، وفرداً ، معاً . وقد يكون لا هذا ولا ذاك معاً.
ومثال آخر له : لا يكون زيد كاتباً ، وهو ساكن اليد ؛ فإنه فى قوة قولنا : إما أن لا يكون كاتباً ، وإما أن لا يكون ساكن اليد . أى لا يكون كاتباً ساكن اليد . ويمكن أن يكون غير كاتب وهو متحرك اليد ، كما فى حالة الرمى مثلا .

الفصل العاشر

إشـارة

إلى شروط القضايا

(١) يجب أن تراعى فى الحمل ، والاتصال ، والانفصال ، حال الإضافة : مثل أنه إذا قيل [ج] هو والد . فليراع لمن ؟ وكذلك الوقت ، والمكان ، والشرط .

مثل أنه إذا قيل : كل متحرك متغير ، فليراع ما دام متحركاً وكذلك ليراع حال الجزء والكل — وفى نسخة « الكل والجزء » — وحال القوة والفعل ، فإنه إذا قيل لك — وفى نسخة بدون عبارة « لك » — : إن الخمر مسكر — وفى نسخة « مسكرة » — فليراع أبالقوة — وفى نسخة « إما بالقوة » وفى أخرى « أنه بالقوة » — أم — وفى نسخة « أو » — بالفعل والجزء اليسير أم — وفى نسخة « أو » — المبلغ الكثير ؛ فإن إهمال هذه المعانى ، مما يوقع غلطاً كثيراً .

---

(١) أقول : يذكر فى هذا الفصل قوانين لا يتحصل معانى القضايا إلا برعايتها ، ورعاية أمثالها ، وهى ستة :
الأول : حال الإضافة ، وقد ذكر مثاله .
الثانى : حال الوقت ، كما يقال : القمر ينخسف ، فليراع فى أى الأوقات هو ؛ فإنه مختص بوقت توسط الأرض بينه وبين الشمس .

. . . .

الثالث : حال المكان ، كما يقال : السقمونيا مسهل الصفراء ، فليراع فى أى مكان هو ، فقد قيل : إنه لا يعمل فى الصقلاب .

الرابع : حال الشرط ؛ وقد أورد مثاله ، وهو كل متحرك متغير .

الخامس : حال الجزء والكل .

السادس : حال القوة والفعل .

فقد ذكر مثالهما .

وهذه الشروط قد تذكر فى باب التناقض مضافة إلى شرطين آخرين كما يجىء إن شاء الله تعالى .

النهج الرابع

فى مواد القضايا وجهاتها

الفصل الأول

إشارة

إلى مواد القضايا

(١) لا يخلو المحمول فى القضية وما يشبهه — وفى نسخة« أو مايشبهه»—

---

(١) ذهب الفاضل الشارح إلى أن ما يشبه المحمول فى القضية ، هو التالى ؛ لكونه محكوماً به فى القضية الشرطية ، كالمحمول فى الحملية .

وأقول : ما جرت العادة باتصاف نسبة التالى إلى المقدم ؛ (الوجوب) و (الإمكان) و (الامتناع) وإن كانت لا تخلو فى نفس الأمر منها .

وليس أيضاً فى اعتبار هذه الأمور فيها، على ما يعتبر فى الحمليات، فائدة يعتد بها ، وإن كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والإمكان من وجه .

وليس ببعيد عن الصواب أن يقال : ما يشبه المحمول ، هو الوصف الذى يوصف الموضوع به ، ويوضع الموضوع معه ؛ فإنه :

يشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع .

ويفارقه بأن المحمول وصف محمول عليه ، وهو وصف موضوع معه ؛

ولذلك الوصف نسبة إلى الموضوع كالمحمول بعينه ، فى أنها لا تخلو : من أن تكون :

(٢) سواء كانت موجبة أو سالبة ، من أن تكون نسبته الى الموضوع نسبة ضرورى — وفى نسخة « الضرورى » — الوجود فى نفس الأمر ، مثل الحيوان فى قولنا — وفى نسخة « فى قولك » — : الإنسان حيوان أو الإنسان ليس بحيوان — وفى نسخة « أو ليس بحيوان » —

أو نسبة ماليس ضروريا — وفى نسخة « بضرورى » — لا وجوده ولا عدمه ، مثل الكاتب ، فى قولنا : الإنسان كاتب ، أو ليس بكاتب .

أو نسبة ضرورى العدم ، مثل الحجر ، فى قولنا : الإنسان حجر ، الإنسان ليس بحجر .

فجميع مواد القضايا هى هذه :

مادة واجبة .

ومادة ممكنة .

ومادة ممتنعة

إما واجبة   أو ممكنة   أو ممتنعة

ولا بد للناظر فى أحوال الموجهات من مراعاتها ؛ فإن الإغفال عنها مما يقتضى الفساد فى أبواب العكس ، والقياسات المختلفة كما يجىء بيانه .

واعلم أن نسبة المحمول إلى الموضوع ، غير نسبة الموضوع إليه .

والأولى هى المتعلقة بالحكم دون الثانية ؛ ولذلك اختصت بالنظر فيها .

(٢) أقول : يشير إلى الأحوال الثلاثة المسماة بـ (الوجوب) و (الإمكان) و (الامتناع) وهو ظاهر .

(٣) ونعنى بالمادة هذه الأحوال الثلاث التى تصدق عليها فى الإيجاب والسلب — وفى نسخة بدون عبارة « والسلب » — هذه الألفاظ — وفى نسخة بدون كلمة « الألفاظ » — الثلاثة ، لو صرح بها .

---

(٣) يقول : ونعنى بالمادة مثلا الحالة للحيوان بالنسبة إلى الإنسان فى نفس الأمر التى يصدق عليها لفظ (الوجوب) سواء نقول : الإنسان حيوان . أو نقول : الإنسان ليس بحيوان .

فإنا نعلم يقيناً أن تلك النسبة لا تتغير بهذا الإيجاب والسلب ، وهى التى يعبر عنها بالوجوب فى الحالتين ، لو صرحنا بها .

والوجه فيه أن الوجوب يصدق على قولنا : الإنسان حيوان ، حال الإيجاب ؛ فإنه حالة السلب يصير امتناعاً . وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوباً .

فهذه الألفاظ تصدق عليها حالة الإيجاب دون السلب .

واعلم أن (المادة) غير (الجهة)

والفرق بينهما : أن (المادة) هى تلك النسبة فى نفس الأمر .

و (الجهة) هى ما يفهم ويتصور عند النظر فى تلك القضية من نسبة محمولها إلى موضوعها ، سواء تلفظ بها ، أو لم يتلفظ ، وسواء طابقت المادة أو لم تطابق .

وذلك لأنا إذا وجدنا قضية ، هى مثلا : كل (ج) لا يمتنع أن يكون (ب) فإنا نفهم ونتصور منه أن نسبة (ب) إلى (ج) هى النسبة المسماة بالإمكان العام ، المتناول للوجوب والإمكان الحقيقى ، على ما يجىء ذكره .

وليست تلك النسبة فى نفس الأمر شيئاً متناولا للوجوب ، والإمكان ؛ بل هى أحدهما بالضرورة .

فإذن ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الأمر التى هى (المادة) وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية ، التى هى (الجهة) .

الفصل الثانى

إشـارة

إلى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية

— وفى نسخة « الضرورية والمطلقة » —

(١) كل قضية فإما — وفى نسخة « فهى إما » — مطلقة عامة الإطلاق وهى التى بين فيها ؛ حكم من غير بيان ضرورته أو دوامه — وفى نسخة « ودوامه » — أو غير ذلك من كونه حينا من الأحيان ، أو على سبيل — وفى نسخة « على سبيل » — الإمكان .

---

(١) أقول : الإطلاق فى القضية يقابل التوجيه ، تقابل العدم والملكة . وقد تعد (المطلقة) فى (الموجهات) كما تعد (السالبة) فى (الحمليات)

فـ(المطلقة) هى التى يبين فيها حكم إيجابى أو سلبى فقط ، من غير بيان شىء آخر من ضرورة أو دوام ، أو ما يقابلهما .

و (الإمكان) يقابل (الضرورة) .

و (الكون فى بعض الأوقات) يقابل (الدوام) إذا اعتبر التوقيت .

فالقسمة : باعتبار الضرورة ، هى :

ضرورة الإيجاب .

وضرورة السلب .

ولا ضرورتهما .

وباعتبار الدوام .

دوام الإيجاب .

(٢) وإما أن يكون قد بين فيها شىء من ذلك ، إما ضرورة ، وإما دوام من غير ضرورة ، وإما وجود من غير دوام أو ضروة — وفى نسخة «وضرورة» بدل « أو ضرورة » —

ودوام السلب .

ولا دوامهما .

فالدوام والضرورة يشملان الأول والثانى من الأقسام ؛ لأنهما يشتركان فيهما ، ويفترقان بالإيجاب والسلب .

ويبقى الثالث مقابلة لهما .

وقول الشيخ (المطلقة العامة : هى التى بين فيها حكم من غير بيان ضرورة ، أو إمكان ، أودوام ، أولا دوام) يوهم أنها تعم الأربعة ، وليس كذلك ، فإنها من حيث بين فيها حكم إنما يتناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ، ولا يتناول على ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل إلا بالقوة .

فهى لا تعم الممكنة ، من حيث هى ممكنة .

وإنما ذكر الشيخ ها هنا جميع الأقسام ؛ لأنها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وإن لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم .

(٢) أقول : هذه هى الأمور التى يمكن أن تقيد بها القضية التى بين فيها حكم .

والمطلقة العامة : إنما تتناولها جميعاً من حيث العموم .

ولم يذكر الإمكان معها لأنه ينافى ما بيّن الحكم فيها حاصلا بالفعل .

فهو مغاير للإطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعاً .

والضرورة أخص من الدوام ، لأن كل ضرورى ، دائم ما دامت الضرورة حاصلة .

ولا ينعكس ؛ إذ من المحتمل أن يدوم شىء اتفاقاً من غير ضرورة ؛ فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام ، وقيده باللاضرورة ، لئلا يتكرر الضرورى .

وسمى الخالى عنهما بالوجود ؛ فإنه لا يبقى بعدهما إلا الوجود فقط .

والقسمة حاصرة ؛ لأن الحاصل إما ضرورى ، أو غير ضرورى .

وغير الضرورى إما دائم أو غير دائم .

(٣) والضرورة قد تكون على الإطلاق، كقولنا: الله تعالى موجود.

— وفى نسخة بدون عبارة «كقولنا الله تعالى موجود» —

وقد تكون معلقة بشرط:

والشرط إما دوام وجود الذات، مثل قولنا — وفى نسخة «قولك» —: الإنسان بالضرورة جسم ناطق، ولسنا نعنى — وفى نسخه «فإنا لا نعنى» — به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقاً؛ فإن هذا كاذب على كل شخص إنسانى.

بل نعنى به أنه ما دام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق.

وكذلك الحال فى كل سلب يشبه هذا الإيجاب.

وأما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه، مثل قولنا كل متحرك متغير، فليس — وفى نسخة «وليس» — معناه على الإطلاق، ولا ما دام موجود الذات، بل ما دام ذات المتحرك متحركاً.

وفرق بين هذا الشرط — وفى نسخة بدون كلمة «الشرط» — وبين الشرط الأول؛ لأن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات وهو الإنسان، وها هنا وضع فيه الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك؛ فإن المتحرك له ذات وجوهر يلحقه أنه متحرك وغير متحرك — وفى نسخة «غير متحرك» وفى أخرى «غير المتحرك» — وليس الإنسان والسواد كذلك.

أو شرط محمول، أو وقت معين، كما للكسوف، أو غير معين كما للتنفس.

(٣) أقول: لما فرغ من بيان الإطلاق، وما يقابله، شرع فى بيان أقسام الضرورة فقسمها.

إلى ضرورة مطلقة. ومشروطة.

والمطلقة هى التى يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط.

وإنما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر.

ثم قسم المشروطة إلى ما يكون الحكم [فيها] مشروطاً:

إما بدوام وجود ذات الموضوع.

وإما بدوام وجود صفته التى وضعت معه.

وإما بدوام كون المحمول محمولا.

وهذه الثلاثة هى المشروطة بما تشتمل عليه القضية.

وإما بحسب وقت معين.

وإما بحسب وقت غير معين.

وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية.

فكأنه قال: والشرط إما داخل فى القضية

وإما خارج عنها.

والداخل إما متعلق بالموضوع أو متعلق بالمحمول

والمتعلق بالموضوع إما:

ذاته أو صفته الموضوعة معه

والمتعلق بالمحمول واحد؛ لأنه أيضاً وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع.

والخارج إما بحسب وقت بعينه — وفى نسخة «معين» بدل «بعينه» — أو لا بعينه.

فجميع أقسام الضرورة ستة.

واحدة مطلقة.

وخمسة مشروطة.

واعتبار هذه الأقسام فى جانبى الإيجاب والسلب واحد غير مختلف إلا فى شرط [المحمول

(٤) والضرورة بالشرط الأول، وإن كان بالاعتبار — وفى نسخة « وإن كانا لاعتبار » — غير الضرورة المطلقة التى لا يلتفت فيها إلى شرط، فقد تشتركان أيضاً فى معنى اشتراك الأعم والأخص — وفى نسخة « الأخص والأعم » — أو اشتراك أخصين تحت أعم إذا اشترط فى المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائماً .

فإنك إذا قلت : زيد ليس بكاتب ، ما دام كاتباً ، لم يصح ؛ بل إنما يصح إذا قلت : ما دام ليس بكاتب . وحينئذ صيرت — وفى نسخة « يصير » — فيه السلب جزءاً من المحمول ؛ فكانت القضية موجبة لا سالبة .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالإنسان ، وقد يقارنه كالمتحرك .

والمحمول الذى يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل أن يكون ضرورياً أيضاً ما دام الذات موجودة . ويحتمل أن لا يكون ضرورياً فى بعض أوقاته .

والأول : داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة فى أفراده — وفى نسخة « فى إيراده » — قسما .

فالمشروطة بالوصف مطلقاً تشمل الضرورى بشرط الذات .

وإن قيد باللاضرورية الذاتية ، اختص بالقسم الثانى وحده ، وهو المراد ها هنا بالمشروطة بحسب الوصف .

والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية أيضاً ؛ فإنك إذا قلت : (ج) (ب) فإنه يكون بالضرورة (ب) حال كونه (ب) ، وهى ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به .

وسائر الضروريات متقدمة على الوجود ، موجبة إياه . واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوى .

والفائدة فى اعتبار هذه الضرورة أن يعلم أن القضية لا تكون خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية .

وما لا تشتركان — وفى نسخة « وما تشتركان » — فيه هو المراد من — وفى نسخة « فى » — قولهم : قضية ضرورية .

---

(٤) الضرورة بالشرط الأول ، أعنى بشرط وجود الذات ، تقع ،

على ما يكون للذات وجود دائماً .

وعلى ما لا يكون للذات وجود دائماً .

والأول : يساوى الضرورة المطلقة فى الدلالة ، وإن كان مغايراً لها بالاعتبار فإن المشروطة بأى شرط كان ، تغاير المطلقة بالاعتبار . وإنما يتساويان ؛ لأن الحكم فيها حاصل لم يزل ولا يزال .

والثانى : مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعاً .

ثم المشروطة بالشرط الأول إن لم تقيد بلا دوام الذات ، بل تركت كما هى متناولة لقسميها ، دخلت المطلقة تحتها ، فهما يشتركان فى معنى اشتراك الأعم والأخص ؛ وذلك المعنى هو ثبوت الحكم فى جميع أوقات وجود الذات .

فالأخص هو المطلقة التى تدوم ذاتها .

والأعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها .

فإن قيدت بلا دوام الذات ، كانت هى والمطلقة ، تشتركان فى معنى ثالث غيرهما ، أعم منها ، اشتراك أخصين تحت أعم .

والمعنى المشترك فيه الذى هو أعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها .

وإنما يكون ذلك ، إذا اشترط فى المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائماً .

وعلى التقديرين جميعاً ، فما يشتركان فيه أعنى الضرورة التى بحسب الذات مطلقاً هو المراد من قولهم : (قضية ضرورية) وهى التى تقابل الإمكان الذاتى .

ويوجد فى بعض النسخ بدل قوله (إذا اشترط فى المشروطة) (إذا لم يشترط فى المشروطة)

وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بياناً للأعم الذى يندرج فيه الأخص والأخصان تارة أخرى .

(٥) وأما سائر ما فيه شرط الضرورة ، والذى هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق غير — وفى نسخة « الغير » — الضرورى .

---

(٥) أقول : يعنى الأقسام الأربعة الباقية من الضروريات .

وهى المشروطة بشرط وصف الموضوع ، على الوجه الذى لا يشمل الضرورى الذاتى .

وبشرط المحمول .

وبشرط الوقت المعين .

وبشرط الوقت الغير المعين .

فهى مع الدائم غير — وفى نسخة « الغير » — الضرورى أقسام المطلق الغير الضرورى

وظاهر أن هذه الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذى يكون بحسب الذات ؛ لكون ذلك الدوام شاملاً للضرورى الذاتى.

فالمطلق الغير الضرورى ما فيه :

إما ضرورة من غير دوام .

أو دوام من غير ضرورة .

وهذا المطلق أخص من المطلق العام بالضرورى الذاتى.

وإنما سميت هذه أيضاً مطلقة ؛ لأنه قد ذكر فى التعليم الأول ، أن القضايا

إما مطلقة   أو ضرورية   أو ممكنة .

وهذه القسمة قد تمكن على وجهين :

أحدهما : أن يقال : القضية :

إما مطلقة   وإما موجهة .

والموجهة :

إما ضرورية   وإما ممكنة عامة .

وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هى (العامة)

والثانى : أن يقال : القضية :

إما أن يكون الحكم فيها :

بالفعل   أو بالقوة (وهى الإمكان)

(٦) وأما المثال الذى هو دائم غير ضرورى، فمثل أن يتفق لشخص من الأشخاص إيجاب عليه أو سلب عنه ، صحبه ما دام موجودا ، ولم تكن — وفى نسخة بدون كلمة «تكن» — تجب تلك الصحبة ، كما أنه قد يصدق — وفى نسخة « كما أنك قد تصدق» — أن — وفى نسخة « أنه» — بعض الناس أبيض البشرة ، ما دام موجود الذات ، وإن كان ليس بضرورى.

وما بالفعل يكون:

إما بالضرورة   أو بالوجود الخالى عنها .

وتكون المطلقة — بهذه القسمة — هى الوجودية من غير ضرورة .

وأمثلة المطلقات فى « التعليم الأول » كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين ،

فلأجل هذين الاحتمالين اختلف أصحاب المعلم الأول بعده فى القضية المطلقة

ف (ثاوفريطس) و (ثامسطيوس) ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية .

و (الإسكندر الأفروديسى) ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها .

(٦) أقول : الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين :

الضرورى

والدائم .

لأن كل دائم كلى ، فهو ضرورى ؛ فإن ما لا ضرورة فيه ، وإن اتفق وقوعه ، فهو لا يمكن أن يدوم متناولاً لجميع الأشخاص التى وجدت ، والذى سيوجد ، مما يمكن أن يوجد .

وقد بينا أن كل ضرورى فهو دائم . فالضرورى والدائم متساويان فى الكليات .

وأما فى الجزئيات فقد يختلفان ، كما تمثل به الشيخ فى الإنسان الذى يتفق أن تكون بشرته أبيض — كذا فى الأصل ولعلها « بيضاء » — من غير ضرورة .

والدائم فيها يعم الضرورى وغيره .

والعلوم إنما تبحث عن الكليات دون الجزئيات ؛ فلذلك لم يفرقوا بينهما ؛ إذ لا حاجة إلى الفرق .

والشيخ قد فرق بينهما ؛ لأن النظر فى المواد لا يتعلق بالمنطق ، فالمنطقى من حيث هو منطقى يلزمه اعتبار كل واحد منهما ، من حيث معناهما المختلفان ، سواء تساويا فى موضوعاتها ، أو لم يتساويا .

(٧) ومن ظن أنه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى، فقد أخطأ ؛ فإنه جائز أن يكون فى الكليات ما يلزم كل شخص منها ، إن كان — وفى نسخة «كانت» — لها أشخاص كثيرة إيجابا أو سلبا

وقتا ما — وفى نسخة «فى وقت» — بعينه ، مثل ما للكواكب من الشروق والغروب ، وللنيرين مثل الكسوف .

أو وقتا غير معين ، مثل ما يكون لكل إنسان مولود من التنفس ، أو ما يجرى مجراه .

(٨) والقضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلقة ، وقد تخص باسم الوجودية ، كما خصصناها به ، وإن كان لا تشاح فى الأسماء *

---

(٧) أقول : هؤلاء لما ظهر لهم أن الحكم الإتفاقى الخالى عن الضرورة لا يكون كلياً ، حكموا بأن كل حكم كلى فهو ضرورى ، ولم يفرقوا بين الضرورى الذاتى وغيره ، وظنوه ضرورياً ذاتياً .

والشيخ رد عليهم بالوقتين فإنهما ليستا بضروريتين إلا فى وقت .

(٨) أقول : هذه هى الأقسام الأربعة المذكورة . وها هنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها ، وقد سماها ، ها هنا الوجودية ؛ لأنها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام .

فالمطلقة الخاصة إذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون أعم منها ، إذا لم تشتمل عليها ، وينبغى أن لا تغفل عن هذا الاعتبار.

الفصل الثالث

إشـــــارة

إلى جهة الإمكان

(١) الإمكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم ، وهو الامتناع على ما هو موضوع له فى الوضع الأول .

وهناك ما ليس بممكن — وفى نسخة «بالممكن» — فهو ممتنع .

والواجب محمول عليه هذا الإمكان .

وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة فى العدم والوجود جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاص — وفى نسخة «الخاصى» — حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول فى نفيه وإثباته جميعاً ، حتى يكون ممكناً أن يكون ، وممكناً أن لا يكون ، أى غير ممتنع أن يكون ، وغير ممتنع أن لا يكون .

فلما كان — وفى نسخة «صار» — الإمكان بالمعنى الأول يصدق — وفى نسخة «صدق» — فى جانبيه جميعا ، خصه الخاص باسم [الإمكان] فصار الواجب لا يدخل فيه .

وصارت الأشياء بحسبه :

إما ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة .

وكانت بحسب المفهوم الأول : إما ممكنة وإما ممتنعة

فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم، أي الثاني الخاص، بمعنى غير ما ليس بضروري .

فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى .

---

(١) أقول (الإمكان) وضع أولاً ، بإزاء سلب الامتناع ، فالممكن بذلك المعنى ، يكون واقعاً على الواجب ، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع .

ولا يقع على الممتنع الذى يقابله . وذلك إذا اعتبر معناه فى جانب الإيجاب .

ثم يلزم إذا اعتبر فى جانب السلب أن يقع أيضاً على الممتنع ، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ، ويخلى عن الواجب فيصير حينئذ الإمكان مقابلاً لكل واحد من ضرورتى الجانبين.

ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع فى حالتيه ، نقل اسمه إليه ، فكان الأول : إمكانا عاما ، أو عاميا منسوباً إلى العامة .

والثانى : خاصا أو خاصيا . وكان هذا الإمكان مقابلا للضرورتين جميعا .

فالإمكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة ، بل معنى يلازمه ؛ وذلك لتغاير مفهوميهما .

وأما الاعتراض على الشيخ ، بأنه قال فى الإمكان الأول : (إنه ما يلازم سلب ضرورة العدم) وهو الامتناع ، وإنما كان الواجب أن يقول : (ما يلازم سلب ضرورة أحد الجانبين فليس بمتوجه) وذلك لأنه عنى به المعنى الذى وضع الإمكان أولاً بإزائه . لا المعنى الذى يقع الممكن عليه فى جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع .

وأيضاً ، الإمكان معنى من شأنه أن يدخل :

إما على الإيجاب

وإما على السلب .

فمعناه من حيث وحده ما يلازم سلب الامتناع .

ثم ذلك المعنى إن دخل على الإيجاب صار الممكن أن يكون غير ممتنع أن يكون . وقابل ضرورة السلب . وإن دخل على السلب ، صار الممكن أن لا يكون غير ممتنع ، أن لا يكون قابل ضرورة الإيجاب .

فكونه ملازماً لسلب ضرورة أحد الجانبين بحسب ما ينضاف إليه من الإيجاب والسلب وأما هو قبل الانضياف فبإزاء سلب الامتناع فقط .

(٢) وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذى لا دوام ضرورة لوجوده ، وإن كان له ضرورة فى وقت — وفى نسخة « فى وقت ما » — وفى أخرى « فى بعض الأوقات » — كالكسوف .

(٣) وقد يقال : [ممكن] ويفهم منه معنى ثالث ، وكأنه — وفى نسخة « فكأنه » — أخص من الوجهين المذكورين .

وهو أن يكون الحكم غير ضرورى البتة

ولا فى وقت ، كالكسوف .

ولا فى حال كالتغير للمتحرك ، بل يكون مثل الكتابة للانسان .

---

(٢) يريد أن الإمكان الخاص ، لما كان بإزاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين ، كان واقعاً على سائر الضرورات المشروطة .

(٣) أقول : هذا معنى ثالث للإمكان ، وإنما كثرت وجوه استعماله ؛ لتكثر وجوه استعمال ما يقابله ، أعنى الضرورة .

فهذا الإمكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية ، والوصفية ، والوقتية ؛ وهو أحق بهذا الاسم من المذكورين من قبله ؛ لأن الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاق الوسط بين طرفى الإيجاب والسلب . وقد يمثل فيه بالكتابة للإنسان ؛ لأن الطبيعة الإنسانية متساوية النسبة إلى وجود الكتابة أو لا وجودها .

والضرورة بشرط المحمول ، وإن كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار ، فربما تشاركه فى المادة ، لكنها توصف بتلك الضرورة ، من حيث الوجود ، وتوصف بالإمكان من حيث الماهية ، لا الوجود .

وإنما قال (فكأنه أخص من الوجهين) ولم يقل (فهو أخص من الوجهين) لأن الأخص والأعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولا من الآخر. أما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر ، باشتراك اللفظ ؛ فإنه لا يقال :

(٤) فحينئذ تكون — وفى نسخة « فتكون حينئذ » — الاعتبارات أربعة : واجب ، وممتنع ، وموجود له ضرورة ما ، وشىء لا ضرورة له البتة .

(٥) وقد يقال ممكن ويفهم منه آخر ، وهو أن يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما يوصف به الشىء فى حال من أحوال الوجود ، من إيجاب أو سلب ، بل بحسب الالتفات إلى حاله فى الاستقبال ؛ فإذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « من إيجاب أو سلب، بل بحسب الالتفات إلى حاله فى الاستقبال، فإذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود » — أو العدم فى أى وقت فرض له فى المستقبل فهو ممكن .

إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز ، وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالأسود . فلا يقال : إن الأسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم .

والممكن ها هنا يقع على المعانى المذكورة ، بل على الأخير بجميع المعانى بالاشتراك ؛ فلذلك قال (فكأنه أخص)

(٤) إنما ينبغى أن يقول : (الاعتبارات خمس) لأن ماله ضرورة ما ، فى جانب العدم ، أيضاً قسم محتمل بإزاء ما له ضرورة ما فى الوجود .

والقسمة لا تصير حاصرة بدونه ؛ فإن جاز طيهما تحت قسم واحد ، وهو الموجود له ضرورة ما ، فينبغى أن يطوى الواجب والممتنع ، أيضاً تحت قسم واحد ، هو الضرورى مطلقاً لتكون الأقسام متناسبة .

ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما فى المواد ، ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما .

(٥) وهذا معنى رابع للإمكان ، وهو الإمكان الاستقبالى ، وإنما اعتبره من اعتبره ، لكون ما نسب إلى الماضى والحال من الأمور الممكنة ، إما موجوداً وإما معدوماً ، فيكون إنما ساقها من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما .

(٦) ومن يشترط فى هذا أن يكون معدوماً فى الحال فإنه يشترط — وفى نسخة «فيشترط» — ما لا ينبغى ؛ وذلك لأنه يحسب — وفى نسخة «بحسب» — أنه إذا جعله موجوداً ، فقد أخرجه — وفى نسخة بدون عبارة « فقد » — إلى ضرورة الوجود ، ولا يعلم أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — إذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً ، فقد أخرجه إلى ضرورة العدم ؛ فإن لم يضر هذا لم يضر ذلك *

والباقى على الإمكان الصرف فلا يكون إلا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها ، أتكون موجودة إذا حان وقتها ، أم لا تكون ؟

وينبغى أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص مع تقيده بالاستقبال ؛ لأن الأولين ربما يقعان على ما يتعين أحد طرفيه أيضاً ، كالكسوف ، فلا يكون ممكناً صرفاً .

(٦) أقول : بعض من اعتبر هذا الإمكان لما تنبهوا أن الاتصاف بالوجود ، إنما يكون لضرورة ما ، والممكن ما لم يوجد بعد ، اشترطوا فيه عدمه فى الحال ، حذراً من أن يلحقه ضرورة بحسب وجوده فى الحال .

والشيخ رد عليهم بأن الوجود الحالى إن أخرجه إلى ضرورة وجود ، فالعدم الحالى يخرجه أيضاً إلى ضرورة عدم ؛ فإن لم يضر ضرورة العدم فلا يضر ضرورة الوجود ، وحصل من ذلك أن الواجب فيه أن لا يلتفت إلى الوجود الحالى ، ولا إلى عدمه ، بل يقتصر على اعتبار الاستقبال .

الفصل الرابع

إشـــارة

إلى أصول وشروط فى الجهات

(١) وها هنا أشياء يلزمك أن تراعيها .

اعلم أن الوجود ـ وفى نسخة « الوجوب » ـ لا يمنع الإمكان ، وكيف والوجود ـ وفى نسخة « الوجوب » ـ يدخل تحت الإمكان الأول .

والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان الثانى .

والموجود فى الحال ، لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال ، فضلاً عما لا يجب وجوده ولا عدمه .

فإنه ليس إذا كان الشىء متحركاً فى الحال ، يستحيل أن لا يتحرك فى الاستقبال ، فضلاً عن أن يكون غير ضرورى له أن يتحرك وأن لا يتحرك فى كل حال فى الاستقبال .

---

(١) أقول : المراد على الرواية الأولى بيان أن الوجود لا يمانع الإمكان، بكل واحد من المعانى المذكورة .

يريد بذلك دفع الشبهة التى مر ذكرها بالكلية؛ وذلك لأن الوجود إما أن يعتبر من حيث تقتضيه ضرورة ما ، ذاتية أو غير ذاتية .

وإما أن يعتبر لا من حيث هو كذلك .

فهذه أقسام ثلاثة :

الأول : يدخل تحت الإمكان .

(٢) واعلم أن الدائم غير الضرورى ؛ فإن الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائماً فى حال وجوده ، فضلًا عن حال عدمه ، وليس ذلك السلب بضرورى .

(٣) واعلم أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة — وفى نسخة بدون عبارة « غير سالبة الضرورة » —

الأول والثانى : يصدق عليه الإمكان الثانى .

والثالث : لا ينافى الإمكان الاستقبالى الذى هو أخص الإمكانات لطبيعة الإمكان ، فضلا عما فوقه ؛ وذلك لأنه لا ينافى العدم الذى يقابله إذا اختلف وقتاهما ، فكيف ينافى الإمكان الذى هو أقرب من العدم إليه .

وإنما قال : (يدخل تحت الإمكان الأول) ولم يقل (يصدق عليه) ؛ لأن الواجب إذا تعين ، وعرف بالوجوب الذاتى ، فلا فائدة فى أن يحمل الإمكان إليه ، وإن كان صادقاً عليه ، لو قيل : (وإنما يدخل مع غيره تحت اسم الإمكان لضرورة داعية إلى ذلك) لما لقصد من واضعه .

وعلى الرواية الثانية . فالمراد أن الوجوب والإمكان ، وإن تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يتمانعان على التوارد على المراد ، كالوجوب الذاتى ، مع الإمكان الأول . والوجوب بالغير مع الإمكان الثانى .

ويكون على هذه الرواية قوله (والموجود فى الحال لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال) مسألة أخرى منقطعة عن الأولى .

(٢) وهذا بيان أيضاً لما تقدم بمثال جزئى سلبى ، وكان المورد قبله مثالاً جزئياً إيجابياً . ومعناه ظاهر .

(٣) أقول : القضية الموجهة تسمى رباعية . وموضع الجهة هو ما يلى الرابطة ؛ لأنها بيان نسبتها ، كما كان موضع أداة السلب أيضاً ما يليها ؛ لأنها تقتضى رفعها .

فالسلب والجهة إذا تقارنا لم يخل :

والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان

والسالبة الوجودية التى بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام .

وهذه الأشياء وتفاصيل مفهومات الممكن فقد يقل لها التفطن فيكثر بسببها ـ وفى نسخة ـ « بسببه » ـ الغلط *

إما أن تكون الجهة متقدمة على السلب ، كما فى قولنا : بالضرورة[1] وإما أن تكون متأخرة عنه كما فى قولنا : ليس بالضرورة .

والأول : يقتضى أن تكون القضية سالبة ، جهتها تلك الجهة .

والثانى : يقتضى أن تكون الجهة مرفوعة ، وجهة القضية هى ما يقابل تلك الجهة .

فالسالبة الضرورية هى التى تلازم الممتنعة .

وسالبة الضرورة :

إن سلبت الضرورة الإيجابية فهى تلازم الممكنة العامة السالبة .

وإن سلبت ضرورة سلبية ، فهى تلازم الممكنة العامة الإيجابية .

وإن سلبتهما معاً فهى تلازم الممكنة الخاصة .

والسالبة الممكنة :

إن كانت عامة ، اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة .

وإن كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجىء ذكره .

وسالبة الإمكان :

إن سلبت العام ، فهى التى تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك الإمكان .

وإن سلبت الخاص ، فهى تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين .

والسالبة الوجودية التى بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها .

وسالبة الوجود بلا دوام ، فهى تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين .

وإما أن يكون الوجود بلا ضرورة ، والسالبة الوجودية لا تلازم موجبتهما ، بل يقتسمان دوام الطرفين الخالى عن الضرورة .

وسالبة الوجود الإيجابى يلازم ما يتردد بين ضرورة الإيجاب ودوام السلب .

وسالبة الوجود السلبى تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الإيجاب .

---

(١) لعلها (بالضرورة ليس) المحقق

الفصل الخامس

إشـــارة

إلى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات

(١) اعلم أنا إذا قلنا كل [ج] [ب] فلسنا نعنى به أن كلية [ج] ـ وفى نسخة « أن كلية [جيم] [ب] ـ أو الجيم الكلى ، هو [ب] .

بل نعنى به ـ وفى نسخة بدون عبارة « به » ـ أن كل واحد واحد ـ وفى نسخة بدون تكرار كلمة « واحد » ـ مما يوصف بـ [ج] كان

---

(١) أقول : تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من أجزائها ، وهو ينقسم :

إلى ما يتعلق بالموضوع .

وإلى ما يتعلق بالمحمول .

وقد ذكر الشيخ من القسم الأول ست أحكام :

اثنان سلبيان .

وأربعة إيجابية .

فالسلبيان ـ وفى نسخة « فالسالبيان » ـ هما أنا ـ وفى نسخة «أن» ـ لا نعنى بقولنا : كل (ج) كلية (ج) ولا الجيم الكلى ، ولا الكلى المنطقى ؛ فإن الكلية هى العموم ، ولا العقلى ، وإنما لم يذكر الكلى الطبيعى ؛ لأنه قد يكون موضوعاً ، وذلك فى المهملات ، وقد يكون جزءاً من الموضوع وذلك فى الخصوصيات ، والمحصورات .

وبيانه : أنه إذا أخذ مع لاحق شخصى مخصص كما فى قولنا : هذا الإنسان ، كان موضوعاً لمخصوصة .

وإن أخذ مع لاحق يقتضى عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو :

موصوفاً بـ[ج] ـ وفى نسخة بدون عبارة « بـ[ج] » ـ فى الفرض الذهنى ، أو ـ وفى نسخة « و » بدل « أو » ـ فى الوجود الخارجى ـ وفى نسخة بدون كلمة « الخارجى » ـ

وكان موصوفاً ـ وفى نسخة بدون كلمة « كان » ـ بذلك دائماً ، أو غير دائم ، بل كيف اتفق .

إما أن ينظر إلى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة أو ينظر إلى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها .

والأول : هو الكلى العقلى

والثانى : إن كان حاصرا لجميع ما هى مقولة عليها — أى يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه (ج) أو يوصف بـ(ج) — كان كلياً موجباً ، وإلا فجزئياً موجباً .

والفاضل الشارح : فهم من (الكلية) معنى (الكل) فأورد الفرق بين (الكل) و (الكلى) بما قيل من أن :

(الكل) متقوم بالأجزاء غير محمول عليها ، و (الكلى) مقوم للجزئيات محمول عليها .

وأن (الأجزاء) محصورة ، (والجزئيات) بخلافها .

وغير ذلك مما هو مذكور فى مواضعه .

وأورد أيضاً الفرق بين (الكل) و (كل واحد) بأن :

(كل واحد) من العشرة ليس بعشرة .

و (الكل) عشرة .

ولفظه فى هذا المثال يفيد (التبعيض) .

وفى قولنا : كل واحد من « ج » ، يفيد التبيين .

فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم .

والمثال الصحيح أن يقال مثلاً : كل واحد من الناس شخص واحد ، وليس كل الناس شخصاً واحداً .

(٢) فذلك ـ وفى نسخة « وذلك » ـ الشىء موصوف بأنه [ب] من غير زيادة أنه موصوف به فى وقت كذا أو ـ وفى نسخة « و » ـ حال كذا ، أو دائماً .

وأما الأحكام الإيجابية :

فأولها : أنا نعنى بكل (ج) كل ما يقال له (ج) ويوصف بـ(ج) لا ما هو طبيعة (ج) نفسها ، كما فى المهملات ؛ وذلك لأن لفظ (كل) ينضاف إليها هناك .

وثانيها : أنا نعنى بـ(ج) كل واحدة مما يوصف بـ(ج) بالفعل ، لا بالقوة .

وخالف الحكيم الفاضل « أبو نصر الفارابى » فى ذلك ؛ فإنه ذهب إلى أن المراد به هو كل ما يصح أن يوصف به سواء كان موصوفاً بالفعل ، أو لم يكن إلا بالقوة ، وهو مخالف للعرف ، والتحقيق ؛ فإن الشىء الذى يصح أن يكون إنساناً كـ(النطفة) لا يقال ، له : إنسان .

وثالثها : أنا نعنى به الموصوفات بـ(ج) بالفعل ، على وجه يعم المفروض الذهنى ، والموجود الخارجى ، فلا يشترط فيه التخصيص بأحدهما ؛ فإنا نحكم على كل واحد من الصنفين أحكاماً إيجابية .

وخالف جماعة من المنطقيين فى ذلك ، ذهبوا إلى أن المراد به ما يوجد منها فى الخارج فقط ، على ما سيأتى ذكره .

ورابعها : أنا نعنى به الموصوفات بـ(ج) سواء يوصف به دائماً ، أو غير دائم ، بل أعم منهما .

وهذا الإطلاق الذى يتناول الدوام ، واللادوام ، هو جهة وصف الموضوع بالنسبة إلى الذات التى أشرنا إليها فى صدر النهج .

فهذه أحكام الموضوع

وأما الأحكام المتعلقة بالمحمول ، فمنها ما تختلف الموجهات بحسبه

(٢) أقول : (مع حصره) يشير إلى مفهوم الإطلاق العام ، مع الإيجاب الكلى ، وهو ظاهر .

فإن جميع هذا أخص من كونه موصوفاً به مطلقا .

فهذا هو المفهوم من قولنا : كل [ج] [ب] من غير زيادة جهة من الجهات .

وبهذا المفهوم يسمى مطلقاً عاماً مع حصره .

(٣) فإن أردنا ـ وفى نسخة « زدنا » ـ شيئاً آخر فقد وجهناه .

(٤) وتلك الزيادة مثل أن تقول : بالضرورة كل [ج] [ب] حتى نكون كأنا قلنا ـ وفى نسخة « كأنما قد قلنا » ـ كل واحد واحد مما يوصف ـ وفى نسخة « مما كان موصوفاً » ـ بـ [ج] دائماً أو غير دائم .

(٥) فإنه ما دام موجود الذات ، فهو [ب] بالضرورة .

(٦) وإن لم يكن مثلاً [ج] ، فإنا لم نشترط — وفى نسخة « نشرط » — أنه بالضرورة [ب] ما دام موصوفا بأنه (ج) بل أعم من ذلك .

---

(٣) يريد التنبيه على ما يقابل الإطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار .

(٤) أقول : وهذا حال الموضوع ، وكرر هذا الشرط الذى يخالف شرط الضرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة التى لوصف الموضوع بالنسبة إلى ذاته ، والجهة التى للمحمول بالنسبة إلى الموضوع .

(٥) فهذا بيان جهة القضية .

(٦) يريد أن الحكم الضرورى إنما يكون بحسب ذات الموضوع ، لا بحسب وصفه؛ فإنا إذا قلنا : « الكاتب بالضرورة إنسان » عنينا أنه ما دام موجود الذات إنسان حال كونه كاتباً ، وحال كونه غير كاتب .

(٧) ومثل أن تقول : كل [ج] [ب] دائماً ، حتى نكون كأنا قلنا : كل واحد واحد من [ج] على البيان الذى ذكرناه ، يوجد له [ب] دائماً ، ما دام موجود الذات من غير ضرورة .

وأما أنه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلى فى كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — حال ، أو يكون دائم الكذب — وفى نسخة بزيادة « له ، أو لا دائم الكذب » — أى أنه :

هل يمكن أن يكون ما ليس بضرورى موجوداً — وفى نسخة بدون كلمة « موجوداً » ـ دائماً فى كل واحد .

أو مسلوباً دائماً عن كل واحد .

أو لا يمكن هذا ، بل يجب أن يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة ، ويسلب عن البعض لا محالة .

فأمر ليس على المنطق أن يقضى فيه بشىء .

(٨) وليس من شرط القضية التى — وفى نسخة « فى أن » بدل «التى» — ينظر فيها المنطق أن تكون صادقة أيضاً . فقد ـ وفى نسخة « وقد » ـ ينظر فيما لا يكون إلا كاذباً .

---

(٧) يريد بيان الدائم غير الضرورى ، وهو ظاهر .
وفيه تعريض بأن الدوام فى الكليات لا يفارق الضرورى .

(٨) يريد أن المنطقى إذا طلب فحوى الكلام ، ولم يلتفت إلى حال المادة ، استوى الصادق والكاذب عنده ، فلا الصدق نافع فى استكشاف الفحوى ، ولا الكذب ضار .

(٩) ومثل أن نقول : كل — وفى نسخة « إن كل » — واحد مما مما يقال له : [ج] على البيان المذكور ؛ فإنه يقال له [ب] لا ما دام موجود الذات ، بل وقتا بعينه ، كالكسوف ، أو بغير عينه ، كالتنفس للإنسان ، أو حال كونه مقولا له [ج] وهو مما لا يدوم ، مثل قولنا : كل متحرك متغير . وهذه هى ، أصناف الوجوديات — وفى نسخة بدون « وهذه هى أصناف الوجوديات » وفى أخرى « الموجودات » — .

---

(٩) أقول : البيان المذكور بيان حال الموضوع .

قوله [حال كونه مقولا له « ج » وهو مما لا يدوم] إشارة إلى ما يكون الحكم فيه دائماً ، ما دام الموضوع موصوفاً بما وضع معه ، وغير الدائم ما دام الذات .

وفرق :

بين الضرورى بحسب الوصف .

وبين الدائم بحسب الوصف .

والفاضل الشارح : سمى الأول : مشروطاً . والثانى : عرفياً

وسمى المتناول منهما للضرورة ، أو الدوام ، بحسب الذات ، عاماً .

وغير المتناول لهما خاصاً .

ولم يفصل أحكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين .

وفى تفصيل ذلك كلام لا يمكن إيراده ها هنا .

والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما فى أكثر المواضع ، ولم يذكر المشروط بالمحمول ها هنا ؛ لأن الموصوف بـ (ب) وقتاً بعينه ، أو بغير عينه ، يمكن أن يكون كذلك بالضرورة ، ويمكن أن يكون كذلك لا بالضرورة .

والثانى هو المشروط بالمحمول ؛ فإذن هو داخل فيما ذكره .

وهذا الوجودى ، هو الوجودى اللا دائم .

(١٠) ومثل أن تقول : كل واحد مما يقال له [ج] على البيان المذكور ؛ فإنه يمكن أن يوصف بـ [ب] وفى نسخة بدون عبارة (بـ « ب ») — بالإمكان العام ، أو الخاص ، أو الأخص .

وعلى طريقة قوم ؛ فإن لقولنا — وفى نسخة « كقولنا » — كل [ج] [ب] بالوجود — وفى نسخة بدون عبارة « بالوجود » — وغيره وجهاً آخر — وفى نسخة بدون كلمة « آخر » — .

وهو أن معناه كل [ج] مما فى الحال — وفى نسخة « فى حال » وفى أخرى « الماضى » — فقد وصف بأنه [ب] وقت وجوده .

(١١) وحينئذ يكون قولنا : كل [ج] [ب] بالضرورة هو — وفى نسخة « وهو » — ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة .

---

(١٠) هؤلاء القوم يجعلون الموضوع فى القضايا الفعلية ، كل ما هو (ج) بالفعل مما هو فى الحال أو فى الماضى ، فلا يكون ما هو عند العقل (ج) أو ما سيكون (ج) فى المستقبل مما يمكن أن يكون (ج) داخلا فيه ، وهذا هو المذهب الذى ذكرناه فى أحوال الموضوع .

ثم إنه إذا حكموا عليه بأنه (ب) مطلقاً فقد أرادوا أنه موصوف بـ (ب) فى وقت وجوده ذلك .

وهذا هو مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الأول ؛ وذلك لأن ما يوجد (ج) وقتاً ما هو بعض ما هو (ج) لا كله ، ولوجوه أخرى من الفساد تبين فى أبواب القياسات ويطول شرحها .

(١١) هذا مذهب آخر تابع نشأ من المذهب الأول وهو القول بأن كل (ج) (ب) بالضرورة هو ما يشتمل على الأزمنه الثلاثة ،

وبالإمكان ما يختص بالمستقبل .

ويلزم منه كون الجهة متعلقة بـ (سور) القضية ، لا بانتساب المحمول إلى الموضوع

وإذا قلنا : كل [ج] [ب] مثلاً بالإمكان الأخص فمعناه كل [ج] — وفى نسخة « كل [ج] فإنه » — فى أى وقت من المستقبل يفرض ، فيصح أن يكون [ب] وأن لا يكون .

(١٢) ونحن لا نبالى أن نراعى هذا الاعتبار أيضًا ، وإن كان الأول هو المناسب *

الفصل السادس

إشـــــارة

إلى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات

(١) أنت تعلم على اعتبار ما سلف لك — وفى نسخة بدون عبارة « لك » — أن الواجب فى الكلية السالبة المطلقة ، الأطلاق العام الذى —

فى طبيعتهما كما ذكرناه .

وذلك لأنا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى « الأنسان حيوان موجود » صح أن يقال : كل حيوان إنسان ولا شىء من الحيوان بفرس بالإطلاق .

وقيل : يصح أن يقال ذلك بالإمكان ، فيكون الإطلاق والإمكان لكلية الحكم لا لكون الإنسان بالنسبة إلى الحيوان كذلك .

(١٢) يريد لا نبالى أن نبين لوازم هذا الاعتبار ، إذا فرض صادقاً ، وإن كان الأول هو المناسب للاستعمال فى العلوم والمحاورات ، وهو الذى يجب أن يعتبر بحسب طبائع الأمور .

(١) أقول : يشير إلى أن المطلقة الكلية إذا كانت سالبة فهى على قياسها ، إذا كانت موجبة ، أى أنها تقتضى سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من

وفى نسخة « والذى » — يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق أن يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات — وفى نسخة « الموضوعات » — بالموضوع ، الوصف المذكور ، تناولاً غير مبين الحال والوقت — وفى نسخة « الوقت والحال » — حتى تكون كأنك — وفى نسخة « كأنه » — تقول : كل واحد واحد مما هو [ج] ينفى عنه [ب] من غير بيان وقت — وفى نسخة بدون كلمة « وقت » — النفى وحاله .

(٢) لكن — وفى نسخة « ولكن » — اللغات التى نعرفها قد خلت فى عاداتها — وفى نسخة بدون عبارة « فى عاداتها » — عن استعمال النفى الكلى على هذه الصورة — وفى نسخة « الصورة فى عاداتها » — واستعملت للحصر السالب الكلىّ ، لفظاً يدل على زيادة معنى ، على ما يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق — وفى نسخة « على ما يقتضيه الإطلاق » — فيقولون بالعربية : لا شىء من [ج] [ب] ويكون مقتضى ذلك عندهم أنه لا شىء مما هو [ج] يوصف البتة بأنه [ب] ما دام موصوفاً بأنه [ج] وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات ؛ [ج] ما دامت موضوعة له إلا أن لا توضع له

غير توقيت ولا تقييد ، ولا مقابلهما ، بل على وجه أعم منها جميعاً .

وقد عدل بالعبارة عنها إلى ما يشبه العدول فقال (كأنه يقول : كل واحد واحد مما هو (ج) ينفى عنه (ب) من غير بيان وقت النفى وحاله) وذلك لغرض سيذكره .

(٢) أقول : أراد به أن المفهوم من صيغة السلب الكلى مع الإطلاق فى المتعارف من لغتى العرب والعجم ، وهو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع فى جميع أوقات

وكذلك ما يقال فى فصيح لغة الفرس: هيج [ج] [ب] نيست .

وهذا الاستعمال يشمل الضرورى ، وضرباً واحداً من ضروب الإطلاق الذى شرطه فى الموضوع .

(٣) وهذا قد غلَّط كثيرا من الناس أيضاً فى جانب الكلى الموجب .

(٤) لكن السلب ـ وفى نسخة « السالب » ـ الكلى المطلق بالإطلاق العام ، أولى الألفاظ به ، هو ما يساوى قولنا : كل [ج] يكون ليس ؛ [ب]

كونها موصوفة ـ وفى نسخة « موضوعة » ـ بما وضع معه ، على وجه يعم الدائم واللادائم . والضرورى واللاضرورى ، وبحسب الذات ، وهو أعم من الضرورى المشروط بالوصف : لأن الدائم أعم من الضرورى .

وذلك لأنه لا يصح أن يقال : لا شىء من الإنسان بنائم ، وإن كان الحكم صادقاً على جميع الأشخاص ؛ وذلك لكونه غير صادق عليهم فى جميع أوقات كونهم إنساناً . وكذلك فى لغة الفرس .

(٣) أى ظن بعض الناس أن الموجبة المطلقة يفهم منها أيضاً إيجاب المحمول على جميع الآحاد فى جميع أوقات الوصف ، وليس ما ظنوه حقاً ؛ فإنه يصح أن يقال : كل إنسان نائم .

وعلى المنطقى أن يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده ، أى الإطلاق العام والدوام بحسب الوصف ، وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفى ، منسوباً إلى العرف يقتضيه فى السالب ـ وفى نسخة « فى السلب » ـ والاسم على السالب حقيقة ، وعلى الموجب مجاز ؛ لكونه مشابهاً للسالب ، وهو ما يسميه الشارح عرفياً عاماً .

(٤) أقول : هذا الكلام يوهم أنه يريد رد السلب إلى العدول ، ولو كان كذلك لكان له وجه ، وهو أن صيغة الموجبة لما كانت دالة على الإطلاق العام ، ولم تكن صيغة السالبة كذلك ، فاحتالوا للسالبة بأن جعلوها معدولة ، حتى ارتدت إلى الموجبة ودلت على

أو يسلب عنه [ب] من غير بيان وقت وحال .

وليكن السالب الوجودى ، وهو المطلق الخاص ما ـ وفى نسخة « مما » ـ يساوى قولنا : كل [ج] ينفى عنه [ب] نفياً غير ضرورى ولا دائم ـ وفى نسخة « ودائم » ـ :

(٥) وأما فى الضرورة فلا بعد بين ـ وفى نسخة بدون كلمة « بين » ـ الجهتين . والفرق بينهما أن :

قولنا : كل « ج » فبالضرورة ـ وفى نسخة « بالضرورة » ـ ليس ؛ « ب » يجعل ـ وفى نسخة « فجعل » ـ الضرورة لحال السلب عند واحد واحد .

وقولنا : بالضرورة لا شىء من « ج » « ب » يجعل الضرورة لكون ـ وفى نسخة « بكون » ـ السلب عاماً ، ولحصره ـ وفى نسخة « وبحصره » ـ

الإطلاق مقارناً لمعنى السلب .

لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به فى « الشفاء » بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه ، كما فى قولنا مثلاً : كل إنسان ليس يوجد نائماً ؛ وكذلك قال [هو ما يساوى قولنا] . ولم يقل (هو قولنا)

(٥) أى لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب ، وبين تأخيره عنهما فى الدلالة ، وإن كان بينهما فرق ، بحسب الاعتبار ؛ وذلك لأن :

الأول : يقتضى أن المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع .

والثانى : يقتضى أن المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع بأسرها ، سلباً ضرورياً .

والأول : يقتضى تعلق ضرورة السلب بكل واحد مفروض بالفعل ، ويتضمن ضرورة السلب الكلى بالقوة ؛ لأن الحكم على كل واحد يفرض يقتضى الحكم الكلى .

ولا يتعرض لواحد واحد إلا بالقوة ، فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما فرق — وفى نسخة «اقتراق» — فى اللزوم، بل حيث صح أحدهما ، صح الآخر .

وعلى هذا القياس فاقض فى الإمكان *

الفصل السابع

تنبيــــــه

على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى الجهة والحمل

(١) اعلم أن إطلاق الجهة يفارق إطلاق الحمل فى المعنى وفى اللزوم ؛ فإنه قد يصدق أحدهما دون الآخر .

والثانى : يقتضى تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ، ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقاً بالقوة ؛ لاشتمال الحكم الكلى على أى واحد يفرض .

فالحاصل : أن الأصل يساوى دلالتيهما فى جميع المواضع ، لولا مخالفة العرف فى الصيغة المذكورة .

والفاضل الشارح : قال : السلب المطلق يوهم الدوام ، بخلاف الموجب فهذا الفرق إنما ظهر فى المطلقة ، ولم يظهر فى الضرورية ؛ إذ الضرورة لا تعقل إلا مع الدوام

أقول : لو كان ذلك كذلك ، لكانت الممكنة كالمطلقة ، إذ هى معقولة ، لا مع الدوام ، وليست كذلك ، بل هى ملحقة بالضرورة .

فظهر أن الفارق هو العرف ، لا غير .

والحق أن الاختلاف الذى ذهب إليه ليس بمؤثر فى المعنى زيادة تأثير.

(١) لا وجود لهذا الفصل فى النسخة التى شرحها الطوسى . المحقق

مثاله — وفى نسخة « مثلًا » وفى أخرى بدونهما — إذا كان وقت يتفق أن لا يكون فيه إنسان أسود ، صدق — وفى نسخة « يصدق » — فيه أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — كل إنسان أبيض، بحكم الجهة ، دون حكم الحمل — وفى نسخة « المحمول » — .

وكذلك إمكان الجهة أيضاً ؛ فإنه فرض فى وقت من الأوقات مثلاً أن لا لون إلا البياض — وفى نسخة « الأبيض » — أو غيره من التى لا نهاية لها ، صدق حينئذ بالإطلاق أن كل لون هو البياض — وفى نسخة « بياض » — أو شيء آخر بإطلاق الجهة ، وقبله كان ممكنا .

ولا يصدق هذا الإمكان إذا قرن بالمحمول ؛ فإنه ليس بالإمكان الخاص يكون كل لون بياضاً . بل هاهنا ألوان بالضرورة لا تكون بياضا .

وكذلك إذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات إلا الإنسان ، صدق فيه بحسب إطلاق الجهة ، أن كل حيوان إنسان ، وقبله بالإمكان ، ولم يصح بالإمكان إذا جعل المحمول .

وعلى هذا القياس فاقض فى الإمكان — وفى نسخة بدون عبارة « وعلى هذا القياس فاقض فى الإمكان » —

الفصل الثامن

إشـــــارة

إلى تحقيق الجزئيتين فى الجهات

(١) وأنت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين، وتقيسهما عليهما — وفى نسخة «عليها».

وقولنا: بعض [ج] [ب] يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفاً بـ [ب] فى وقت لا غير.

وكذلك تعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة، صدق ذلك فى كل بعض.

وإذا صدق الإيجاب فى كل بعض، صدق فى كل واحد.

ومن هذا تعلم أنه ليس من شرط الإيجاب المطلق عموم كل عدد فى كل وقت.

---

(١) أقول: يريد أن يزيل الوهم المذكور فى الإيجاب. أعنى أن الحكم الكلى يقتضى الدوام بحسب الوصف، واستدل على ذلك بأن الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق. والأبعاض متساوية فى هذا الباب.

فإذا كان الحكم على كل بعض، ويجب أن يكون غير مقتض للدوام المذكور. ويكون مع ذلك كلياً، فالشرط فى أن يكون الحكم كلياً، هو عموم العدد، لا شمول الأوقات.

(٢) وكذلك فى جانب السلب.

واعلم أنه ليس إذا صدق: بعض [ج] [ب] بالضرورة يجب أن يتبع — وفى نسخة «يمنع» — ذلك، صدق قولنا: بعض [ج] [ب] بالإطلاق الغير الضرورى، أو بالإمكان، ولا بالعكس.

فإنك تقول: بعض الأجسام بالضرورة متحرك، أى مادام ذات ذلك البعض موجوداً.

وبعضها متحرك بوجود غير ضرورى. وبعضها بإمكان غير ضرورى *

الفصل التاسع

إشـــــارة

إلى تلازم ذوات — وفى نسخه «ذات» — الجهة

(١) اعلم أن — وفى نسخة بدون عبارة «اعلم أن» — قولنا: بالضرورة يكون هو — وفى نسخة بدون كلمة «هو» — فى قوة قولنا: لا يمكن أن

---

(٢) أقول: يريد أن يوضح صحة اعتبار الإطلاق العام فى السلب؛ فإن من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف، ربما ظن أن ذلك الاعتبار ليس بصحيح.

والدليل على صحته هو ما ذكره فى الإيجاب بعينه.

وباقى الفصل ظاهر.

(١) أقول: الموجهات منها ما يتلازم، ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس.

فمن الملازمات طبقات ثلاث:

الوجوب والامتناع والإمكان الخاص

لا يكون بالإمكان العام الذى هو فى قوة قولنا : ممتنع — وفى نسخة بدون عبارة «لا يمكن أن لا يكون بالامكان العام الذى هو فى قوة قولنا» — أن لا يكون.

وقولنا : بالضرورة لا يكون ، فى قوة قولنا : ليس بممكن أن يكون بالإمكان العام — وفى نسخة بدون كلمة « العام» — الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — فى قوة قولنا : ممتنع أن يكون.

وهذه ومقابلاتها ، كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض — وفى نسخة « البعض » . —

وأما الممكن الخاص ، والأخص فإنهما لا ملازماتٍ — وفى نسخة « لا متلازمان » — مساويةٌ لهما من بابى الضرورة ، بل لهما لوازم من ذوات الجهة أعم منهما ، ولا تنعكس عليهما .

وطبقات ثلاث تقابل هذه الطبقات .

طبقـــــــــــــــــة

الوجوب بالضرورة	وما يقابله
يكون لا يمكن أن لا	ليس بالضرورة يكون يمكن
يكون يمتنع أن لا يكون	أن لا يكون لا يمتنع أن لا يكون

طبقـــــــــــــــــة

الامتناع بالضرورة لا يكون	وما يقابله ليس
لا يمكن أن يكون	بالضرورة أن لا يكون يمكن
يمتنع أن يكون	أن يكون لا يمتنع أن يكون

طبقـــــــــــــــــة

الإمكان الخاص	وما يقابله
يمكن أن يكون	لا يمكن أن يكون
يمكن أن لا يكون	لا يمكن أن لا يكون

والإمكان فى طبقتى الوجوب والامتناع بالمعنى العام . وفى الباقية بالمعنى الخاص .
والضابط أن الواقعة فى كل طبقة متلازمة ، وكذلك الواقعة فى مقابلتها .
ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الأخريين من غير عكس .
وما فى الكتاب غنى عن الشرح .

وليس — وفى نسخة « إذ ليس » — يجب أن يكون كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل» — لازم مساوياً .

فإن قولنا : بالضرورة يكون، يلزمه أنه _ وفى نسخة بدون عبارة «أنه» _ ممكن أن يكون بالإمكان العام ، ولا ينعكس عليه ؛ فإنه ليس إذا كان ممكناً أن يكون ، وجب أن يكون بالضرورة يكون ، بل ربما كان ممكناً أيضاً أن لا يكون —

وقولنا : بالضرورة لا يكون ، يلزمه أنه ممكن أن لا يكون بالإمكان العام أيضاً ، من انعكاس أيضا — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — لمثل ذلك البيان — وفى نسخة بدون كلمة « البيان » —

ثم اعلم أن قولنا : ممكن أن يكون ، الخاص ، والأخص ، إنما يلزمه ممكن أن لا يكون من بابه ، ويساويه .

وأما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه ، بل ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » _ هو أعم منه .

مثل ممكن أن يكون ، العام ، وممكن أن لا يكون ، العام

وليس بواجب أن يكون ، وليس بواجب أن لا يكون .

وليس بممتنع أن يكون ، وليس بممتنع أن لا يكون .

وبالجملة : ليس بضرورى أن يكون ، وأن لا — وفى نسخة « وليس بضرورى أن لا » — يكون *

الفصل العاشر

وهم وتنبيه

(١) والسؤال الذى يهول به قوم .

وهو أن الواجب إن كان ممكنا أن يكون — والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون — فالواجب إذن ممكن أن لا يكون .

وإن كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – لم يكن الواجب – وفى نسخة بدون كلمة « الواجب » — ممكنا أن يكون — وما ليس بممكن فهو ممتنع أن يكون فالواجب إذن — وفى نسخة بدون كله « إذن » — ممتنع أن يكون.

ليس بذلك المشكل الهائل — وفى نسخة بدون كلمة «الهائل» — حله — وفى نسخة « كله » — ؛ فإن الواجب .

(١) أقول : السؤال الذى ذكره مما استعظمه قوم من المنطقيين ، وهو مغالطة باشتراك الاسم ، وقد تخبطوا باستعمال أحد الممكنين ، أعنى « الخاص ، والعام » مقام الآخر ، فى مواضع كثيرة ، فلذلك الشيخ بالغ فى إيضاح الحال فيه وبيانه خبطهم بما فى دونه كفاية ، وذلك ظاهر .

ويختم الكلام فى هذا النهج بإحصاء الموجهات التى تحصلت فيه ، وهى اثنتان وعشرون :

ممكن أن يكون ، بالمعنى العام ، ولا يلزم ذلك الممكن أن ينعكس إلى . ممكن أن لا يكون .

وليس بممكن بالمعنى الخاص ، ولا — وفى نسخة « لا » بدون «الواو» ... » — يلزم قولنا : ليس بممكن بذلك المعنى ، أن يكون ممتنعاً ؛ لأن ما ليس بممكن بذلك المعنى ، هو ما هو ، ضرورى ، إيجاباً أو سلباً .

وهؤلاء مع تنبههم لهذا الشك ، وتوقعهم أن يأتيهم حله ، يعودون فيغلطون .

فكلما صح لهم فى شىء أنه ليس بممكن ، أو فرضوه كذلك ، حسبوا أنه يلزمه أنه بالضرورة ليس . وبنوا على ذلك وتمادوا فى الغلط ؛ لأنهم لم يتذكروا أنه ليس يجب فى ماليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص ، أنه بالضرورة ليس ، بل ربما كان بالضرورة ليس ، وكذلك — وفى نسخة « ربما كان بالضروة وليس كذلك » — قد يغلطون كثيراً ، ويظنون أنه إذا فرض أنه ليس بالضرورة لزم — وفى نسخة « يكون لزمه » — أنه ممكن حقيقى ينعكس إلى ممكن أن لا يكون ، وليس كذلك .

وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله .

المطلقة العامة   والضرورية المطلقة
والمشروطة بالذات اللادائمة   والضرورية الذاتية الشاملة لهما
والمشروطة بوصف — وفى نسخة «بشرط» — الموضوع على :
الوجه العام   وعلى الوجه الخاص
والمشروطة بالمحمول

. . . .

والتى بحسب وقت غير معين — والتى بحسب وقت معين
والدائمة المحتملة للضرورية — والدائمة اللاضرورية
والمطلقة الخاصة ، أعنى الوجودية باعتبار — والممكنة العامة والخاصة والتى
اللاضرورة وباعتبار اللادوام — هى أخص منهما
والاستقالبة — والمطلقة بحسب السور
والضرورية بحسبه — والممكنة بحسبه
والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس

فى تناقض القضايا وعكسها

كلام كلىّ فى التناقض

(١) اعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب ، على جهة — وفى نسخة « على جملة » — تقتضى لذاتها أن تكون إحداهما — وفى نسخة « أحدهما » — بعينها ، أو بغير عينها — وفى نسخة « بعينه ، أو بغير « عينه » — صادقة والأخرى كاذبة — وفى نسخة صادقاً والآخر كاذبا » — حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما ، وإن لم يتعين ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « ذلك » — فى بعض الممكنات ، عند جمهور القوم .

---

(١) اختلاف قضيتين :
قد يكون لاختلاف أجزائهما .
وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما ، إما بالإيجاب والسلب ، وإما بالكلية والجزئية ، وإما بالجهة ، وإما بشىء آخر من سائر اللواحق .
والاختلاف الحقيقى منها هو الذى بالإيجاب والسلب ؛ فإن النفى والإثبات هما اللذان لذاتيهما لايجتمعان ولايرتفعان ، وسائر الاختلافات راجعة إليه . لأنها إنما تكون اختلافاً ، من حيث لا يكون الحكم فى أحدهما إما على ما يكون فى الأخرى أو بما يكون فيها ، أو على الوجه الذى يكون فيها ، وإلا فلا اختلاف أصلا .
والاختلاف بالإيجاب والسلب أيضاً .
قد يقع على وجه لا يقتضى اقتسام الصدق والكذب .

. . . .

وقد يقع على وجه يقتضيه .

والأول : كما فى قولنا : هذا حيوان . هذا ليس بأسود؛ فإنهما لا يقتسمانهما ، بل ربما يصدقان معاً ، وربما يكذبان معاً .

والثانى : قد يقع على وجه يقتضيه أمر غير نفس الاختلاف وذاته .

وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه .

والأول : كما فى قولنا : هذا إنسان . هذا ليس بناطق ؛ فإنهما إنما اقتسما الصدق والكذب لتساوى الإنسان والناطق فى الدلالة ، لا لنفس الاختلاف .

والثانى : كما فى قولنا : هذا زيد ، هذا ليس بزيد ؛ فإنهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف ، لا لشىء آخر .

فالتناقض : هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضى لذاتها أن تكون إحداهما صادقة ، والأخرى كاذبة .

والصدق والكذب قد ينفيان ، كما فى مادتى الوجوب والامتناع ، وقد لا ينفيان كما فى مادة الممكنة ، ولا سيما الاستقبالى ؛ فإن الواقع فى الماضى والحال قد يتغير طرف وقوعه : وجوداً كان أو عدماً ، فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها ، متعينين ، وإن كان بالقياس إلينا لجهلنا به غير متعينين .

وأما الاستقبالى ، ففى عدم تعين أحد طرفيه نظر ، أهو كذلك فى نفس الأمر ؟ أم بالقياس إلينا ؟

وجمهور القوم يظنونه كذلك ، فى نفس الأمر ، والتحقيق يأباه ، لإسناد الحوادث فى أنفسها إلى علل تجب بها وتمتنع دونها ، وانتهاء تلك العلل إلى علة أولى تجب لذاتها كما بين فى العلم الآلهى .

فلا التعين من شرط التناقض ، ولا عدمه . بل من شرطه الاقتسام كيف كان :

ولذلك قال الشيخ [بعينه ، أو بغير عينه] ثم أكده بقوله [حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما] فأشار بقوله : [وإن لم يتعين فى بعض الممكنات عند جمهور القوم] إلى ما ذكرناه من رأيهم فيه .

(٢) وإنما يكون التقابل فى الإيجاب والسلب ــ وفى نسخة « فى السلب والإيجاب » ــ إذا كان السالب منهما ــ وفى نسخة « فيهما » ــ يسلب الموجَب كما أُوجِبَ ؛ فإنه إذا أَوجِبَ شىء وكان لا يصدق ؛ فإن معنى أنه لا يصدق ، هو أن الأمر ليس كما أُوجِبَ .

وبالعكس إذا سلب شىء ولم ــ وفى نسخة « فلم » ــ يصدق ، فمعناه أن مخالفة الإيجاب ــ وفى نسخة « إيجاب » ــ كاذبة ــ وفى نسخة « كاذب » ــ

لكنه ــ وفى نسخة « ولكنه » ــ قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض؛ لوقوع الانحراف عن ــ وفى نسخة بدون عبارة «مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن » ــ مراعاة التقابل .

ومراعاة التقابل أن تراعى فى كل واحدة من القضيتين ما تراعيه فى الأخرى ، حتى تكون أجزاء القضية فى كل واحدة منهما هى التى فى الأخرى ،

---

(٢) أقول : يريد أن يبين الجهة المذكورة فى حد التناقض التى لذاتها تقتضى اقتسام الصدق والكذب ، وهى تقابل السلب والإيجاب وحده ، فى المخصوصات ، ومع شرط آخر فى المحصورات . فبين :

أولاً : معنى التقابل .

وثانياً : أن الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين .

ثم بين أن الانحراف عن التقابل يقتضى الانحراف عن التناقض .

ثم شرع فى بيان شرائط التقابل ، وبين أنها بالإجمال شىء واحد ، وهو أن يراعى فى كل واحدة من القضيتين ما يراعى فى

وعلى مافى الأخرى ـ وفى نسخة بدون عبارة « وعلى ما فى الأخرى » ـ

حتى يكون معنى :

الموضوع والمحمول ـ وفى نسخة « المحمول والموضوع » ـ وما يشبههما

وفى نسخة « اشبهما » ـ

والشرط والإضافة ،

والجزء والكل ـ وفى نسخة « والكل والجزء » —

والقوة والفعل .

والمكان والزمان .

(٣) وغير ذلك مما عددناه .

غير مختلف .

الأخرى ، حتى تكون أجزاء القضيتين متحدة ،

وبالتفصيل شرائط كثيرة ، منها الثمانية المشهورة .

اثنان منها : الاتحاد فى الموضوع والمحمول ، وفيما يشبههما ، يعنى المقدم والتالى .

وستة : هى الاتحاد فى الشروط .

والستة المذكورة فى آخر « النهج الثالث » وهى :

الاتحاد فى الشرط .

وفى الإضافة .

وفى الجزء والكل .

وفى القوة والفعل .

وفى المكان والزمان .

(٣) يريد به السور والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوها ؛ فإن الاختلاف فى كل واحد منها يقتضى الانحراف عن التقابل .

قال الفاضل الشارح : (إن هذه الستة ترجع إلى اتحاد الموضوع والمحمول .

. . . .

فإن الاختلاف فى الشرط ، كما فى قولنا : الأسود جامع للبصر ، أى مع السواد . وليس بجامع ، أى لا مع السواد .

وفى الجزء والكل ، كقولنا : الزنجى أسود ، أى فى بشرته . وليس بأسود ، أى فى سنّه ،

راجع إلى الاختلاف فى الموضوع .

والاختلاف فى الإضافة كما فى قولنا : زيد أب ، أى لعمرو ، وليس بأب ، أى لبكر .

وفى القوة والفعل ؛ كما فى قولنا : السيف قاطع ، أى بالقوة ؛ وليس بقاطع أى بالفعل

وفى المكان : كما فى قولنا : زيد جالس ، أى فى الدار ، وليس بجالس ، أى فى السوق .

وفى الزمان : كما فى قولنا : زيد موجود ، أى الآن . وليس بموجود ، أى وقتا آخر .

راجع إلى المحمول

وأقول : إنها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات ، وحينئذ تتعلق :

إما بالموضوع وحده   أو بالمحمول وحده .

كما ذكر ؛ إلا أن المفردات التى تختلف باختلاف هذه الأمور ، تصلح لأن توضع وتصلح لأن تحمل .

فتخصيص البعض بأحدهما دون الآخر مما لا وجه له .

وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص بأحد جزئيه ،

مثلاً : إذا قلنا : الشمس تجفف الثوب الندى ، أى إن لم يكن الهواء بارداً شديداً . ولا تجففه ، أى إن كان بارداً .

لم تكن عدم برودة الهواء جزءا من « الشمس » التى هى الموضوع ، ولا من قولنا : « تجفف الثوب الندى » الذى هو المحمول .

بل كان شرطاً فى وجود الحكم وعدمه .

فإن قيل : الشمس مع برودة الهواء ، هى غير الشمس مع عدم البرودة .

أو قيل : تجفيف الثوب مع البرودة ، غيره مع عدمها .

حتى يصير الشرط جزءاً من أحدهما .

(٤) فإن لم تكن القضية شخصية احتيج أيضا إلى أن تختلف القضيتان فى الكمية — أعنى فى الكلية والجزئية كما اختلفتا فى الكيفية أعنى فى — وفى نسخة « يعنى » وفى أخرى بحذفهما جميعاً ، لتصير العبارة هكذا « فى الكيفية » — الإيجاب والسلب . وإلا أمكن أن لاتقتسما — وفى نسخة « أن لا تقتسمان » - الصدق والكذب ، بل « تكذبان » — وفى نسخة « تكذبا » -- معاً ، مثل الكليتين فى مادة الإمكان ، مثل قولنا : كل إنسان كاتب ، وليس ولا واحد من الناس بكاتب ، أو تصدقا — وفى نسخة « تصدقان » — معاً ، مثل الجزئيتين فى مادة الإمكان أيضاً ، مثل قولنا : بعض الناس كاتب ، بعض — وفى نسخة «وبعض» — الناس ليس بكاتب .

بل التناقض فى المحصورات إنما يتم بعد الشرائط المذكورة — وفى نسخة « بعد الشرط المذكور » — بأن تكون إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية .

كان : تعسفاً ، وبالجملة كان غير ما يتمثل به من الأسود ، مع السواد ، ولا مع السواد .

فإن هذين الشرطين يتعلقان بالأسود وحده .

وكذلك إذا قلنا : السقمونيا مسهل ، أى ببلادنا ؛ وليس بمسهل ، أى ببلاد الترك .

لم يكن الكون بتلك البلاد جزءاً من السقمونيا ، ولا من المسهل ، بل يختلف الحكم بحسبها .

والحاصل : أن اعتبار هذه الأمور ، حيث يتعلق بالحكم ، غير اعتبارها من حيث تعلقها بأجزائه .

والمراد ها هنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مبايناً لاعتبار أجزاء القضية .

(٤) أقول : يريد أن يبين أن المحصورات المتقابلة ، مع اختلافها فى الكيفية ، ومع حصول شرائط الثمانية فيها ، لا تتناقض إلا مع شرط آخر ، وهو الاختلاف فى الكمية ؛

(٥) ثم — وفى نسخة «ثم أن» — بعد — وفى نسخة بدون كلمة « بعد » — تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة إلى شرائط تحققها .

(٦) فلتكن الموجبة أولاً كلية . ولنعتبر فى المواد فنقول : إذا قلنا :

كل إنسان حيوان . ليس بعض الناس بحيوان .

كل إنسان كاتب . ليس بعض الناس بكاتب .

كل إنسان حجر : ليس بعض الناس بحجر .

وجدنا إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة . وإن كانت الصادقة — وفى نسخة « وإن كان الصادق » وفى أخرى « وإن كان الصدق » — فى الواجب غيرها — وفى نسخة « غيرما » — فى الأخرى .

ولتكن — وفى نسخة « لتكن » — أيضا السالبة هى الكلية ، ولنعتبر كذلك فنقول : إذا قلنا :

وذلك لأن المتفقين فيها قد يصدقان معاً ، كالجزئيتين فى مادة الإمكان ، وقد يكذبان معاً ، كالكليتين فيها أيضاً ،

فذلك الاختلاف بتلك الشرائط ، وإن كان مقتسما للصدق والكذب فى مواد أخر كمواد الوجوب والامتناع ، لكنه لا يقتضى الانقسام لذاته ، وإلا لكان مقتسما فى جميع المواضع .

(٥) يريد أن ذوات الجهة مفتقرة إلى شرائط أخر تزيد على هذه التسعة ، على ما تحققها .

(٦) يريد امتحان المحصورات المتناقضة فى المواد الثلاثة ، فأورد أمثلتها ، وكان الصادق هو الموجبة فى مادة الوجوب

والسالبة فى مادة الامتناع .

والجزئية فى مادة الإمكان .

والكاذبة ما يقابلها .

ليس ولا واحد من الناس بحيوان . بعض الناس حيوان .

ليس ولا واحد من الناس بحجر . بعض الناس حجر .

ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب .

وجدنا الاقتسام أيضاً حاصلاً .

واعتبر من نفسك الصادق والكاذب فى كل مادة .

(٧) والمناسبات الجارية فى مختلفات الكيفية والكمية — وفى نسخة « الكمية دون الكيفية » وفى أخرى « والكفية دون الكمية » وفى رابعة « مختلفات الكمية ، وإلى الكيفية والكيفية دون الكمية » —

(٧) جرت العادة بأن يوضع لها لوح هكذا :

موجبة كلية متضادان : كل (ج) (ب)

سالبة كلية : لا شيء من (ج) (ب)

موجبة جزئية : بعض (ج) (ب)

سالبة جزئية : ليس بعض (ج) (ب)

فمختلفتا الكيفية ، متفقتا الكمية ، إن كانتا كليتين ، سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق ، وهو فى مادة الإمكان .

وإن كانتا جزئيتين ، سميتا داخلتين تحت التضاد ؛ لدخولهما تحت الكليتين ، وهما يجوز أن يجتمعا على الصدق دون الكذب ، كما فى تلك المادة بعينها .

ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهو الواقعتان فى الطول سميتا متداخلتين ؛ لدخول إحداهما فى الأخرى .

ومختلفتاهما معاً وهما المتقاطرتان — وفى نسخة المتناظرتان » — سميتا متناقضتين ؛ لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب فى شيء من المواد .

الفصل الأول

إشـــارة

إلى التناقض الواقع — وفى نسخة بدون كلمة « الواقع » — بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى

(١) إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف ، وقلة التأمل أن للمطلقة نقيضاً من المطلقات ولم يراعوا فيها — وفى نسخة « فيه » — إلا الاختلاف فى الكيفية والكمية — وفى نسخة « فى الكمية والكيفية » — ولم يتأملوا حق التأمل أنه — وفى نسخة بدون عباة « أنه » — كيف يمكن أن تكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع التقابل ؛ فإنه إذا عنى بقولنا : كل [ج] [ب] أن — وفى نسخة « أى » — كل واحد من [ج] [ب] من غير زيادة كل وقت . أي أريد إثبات [ب] لكل عدد من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كل واحد ، كل وقت ، وإن لم يمتنع — وفى نسخة « يمنع » — ذلك لم يجب أن يكون قولنا : كل [ج] [ب] يناقضه قولنا : ليس بعض [ج] [ب] فيكذب إذا صدق ذلك ، ويصدق إذا كذب ذلك .

(١) زعم جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض ، إذا تخالفت فى الكيف والكم معاً وغفلوا عن شرط يختص بذوات الجهة لا تصير بدونها — لعل الصواب « بدونه » — متناقضة والحق أن المطلقات المتخالفة فى الكيف والكم ، عامة كانت أو خاصة ، قد تجتمع على الصدق .

بل ولم يجب أن لا يوافقه فى الصدق ما هو مضادٌّ له ، أعنى السلب الكلى ؛ فإن الإيجاب على كل واحد ، إذا لم يمكن بشرط كل وقت جاز أن يصدق معه السلب عن كل واحد ؛ أو عن البعض ، — وفى نسخة « عن بعض » — إذا لم يكن فى كل وقت .

(٢) بل وجب أن يكون نقيض قولنا : كل [ج] [ب] بالإطلاق الأعم ، بعض [ج] هو دائماً ليس بـ [ب] ونقيض قولنا : لا شىء من [ج] [ب] الذى بمعنى كل [ج] ينفى عنه [ب] بلا زيادة ، هو قولنا : بعض [ج] دائماً هو [ب] .

وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية .

بل المتضادة التى هى أشد القضايا امتناعاً عن الجمع على الصدق ، قد تجتمع أيضاً عليه إذا كانت مطلقة ، وذلك إذا كانت المادة وجودية ، لا دائمة ، فإن الحكم عليها —وفى نسخة « فيها » — بإيجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معاً فى قولنا : كل إنسان نائم . وبعضهم أو كلهم ليس بنائم .

(٢ لما أبطل قولهم ، حاول تحقيق الحق فيه . وبين أن نقيض المطلقة العامة هى الدائمة المخالفة فى الكيف التى تعم الضرورية وغيرها ؛ وذلك لأن الأقسام العقلية هى :

إما دوام إيجاب ، ضرورياً كان أو لم يكن .

وإما دوام سلب ، ضرورياً كان أو لم يكن .

وإما وجود خال عن الدوام .

والمطلقة العامة الإيجابية تشتمل على الأول والثالث ، وتخلى عن الثانى .

والسلبية تشتمل على الثانى والثالث ، وتخلى عن الأول .

فالمقابلة للإيجابية هى الدائمة السلبية ؛ وللسلبية هى الدائمة الموجبة .

ونقيض قولنا : بعض [ج] —وفى نسخة بدون « [ج] » — [ب] بهذا الإطلاق هو — وفى نسخة « وهو » — قولنا : كل [ج] دائماً يسلب — وفى نسخة « ينفى » — عنه [ب] .

وهو يطابق اللفظ المستعمل فى السلب الكلى وهو أنه لا شىء من [ج] [ب] بحسب التعارف المذكور .

ونقيض قولنا : ليس بعض [ج] [ب] هو قولنا : كل [ج] دائماً هو [ب] .

فإذن المقابلة للمطلقة العامة ، هى الدائمة المخالفة فى الكيف ، ولا يجوز أن يكون نقيضها ضرورية مخالفة ؛ لأنهما تكذبان معاً ، إن كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة ، وموافقة للضرورية .

أما المطلقة فإنما تكذب لأن المادة دائمة مخالفة لها ، وأما الضرورية فلأنها لاضرورية .

والشيخ أورد المحصورات الأربع بالتفصيل ، وابتدأ بالكليتين ، وبين أن نقيضهما الدائمتان الجزئيان .

ثم قال : [وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ، بعد تناول الدائمة لها ولغيرها وإنما قال ذلك ؛ لأن الفرق بينهما فى الجزئيات ظاهر .

ثم قال [ونقيض قولنا : بعض (ج) (ب) بهذا الإطلاق ، هو قولنا : كل (ج) دائما يسلب عنه (ب) . . .) وهو يطابق اللفظ المستعمل فى السلب الكلى ، وهو أنه لا شىء من (ج) (ب) بحسب التعارف المذكور ، إلى قوله (كل(ج) دائماً هو (ب) . . .]

وفيه نظر ، وهو أن السالبة الكلية من الدائمة ، والمطلقة العرفية .

تتطابقان فى اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة .

وتتخالفان فى أن الحكم فى إحداهما بحسب الذات ، وفى الأخرى بحسب الوصف .

فإذن ليستا بمتطابقتين على الإطلاق ، ولو كانتا متطابقتين مطلقاً ، لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية إذا تخالفتا ، وليس كذلك على ما يجىء بيانه .

(٣) وأما المطلقة التى هى أخص ، وهى التى خصصناها نحن ــ وفى نسخة بدون كلمة « نحن » ــ باسم الوجودية .

(٤) فإذا قلنا فيها : كل [ج] [ب] أى على الوجه الذى ذكرناه ، كان نقيضه ليس إنما ــ وفى نسخة « ما » بدل « إنما » ــ بالوجود كل [ج] [ب] أى ــ وفى نسخة بدون كلمة « أى » ــ بل إما بالضرورة ــ وفى نسخة « إما بالضرورة كذلك » وفى أخرى « إما بالضرورة دائما » ــ ــ بعض ــ وفى نسخة « كل » ــ [ج] [ب] أو [ب] مسلوب عنها كذلك .

---

(٣) قد ذكرنا أن الوجودية تارة يعتبر فيه اللاضرورة ، وتارة يعتبر فيه اللادوام . والمطلق العام إنما يفصَّل على الأول بالضرورى الذاتى ، وعلى الثانى بالدائم المحتمل للضرورى ، فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافاً إلى ما يختلفان فيه ــ وفى نسخة « تخليان عنه » ــ مما هو داخل فى المطلق العام ، أعنى نقيض الوجودى اللاضرورى .

إما ضرورى موافق

وإما دائم مخالف

نقيض الوجودى اللادائمة دائم :

إما موافق ، أو مخالف .

واعلم أن إجماع السالبة الداخلة فى نقيض قضية ذات جهة واحدة ، كما وقعت . . . الواجب أن يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن إحدى تلك الجهات لو أمكن .

(٤) وفى بعض النسخ [أى بل إما دائماً بعض (ج) (ب) أو (ب) مسلوب عنه كذلك] ، والصحيح هو الأخير وحده ، وذلك لأن نقيض الوجودى ، اللادائم . والأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين ، بل إنما نقيض الممكن الخاص ، فلعل السهو إنما وقع من الناسخين ومما يدل على أن الحق هو الأخير ، أنه أورد فى نقائض باقى المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما .

(٥) وإذا قلنا فيها : ليس ولا شىء من [ج] [ب] أى على الوجه الذى ذكرناه ، كان نقيضه المقابل له ــ وفى نسخة بدون عبارة « له » ــ ما يفهم من قولنا : بعض [ج] دائماً له إيجاب [ب] أو سلبه عنه ــ وفى نسخة بدون عبارة « عنه » ــ ؛ لأنه إذا سبق الحكم أن كل [ج] ينفى عنه [ب] وقتاً ما لا دائماً ؛ فإنما يقابله أن يكون نفى ــ وفى نسخة « نفياً » ــ دائماً ، أو إثبات ــ وفى نسخة « إثباتاً » ــ دائماً ، ولا نجد له ــ وفى نسخة بدون عبارة « له » ــ قضية لا ــ وفى نسخة « ولا » ــ قسمة فيها مقابلة ، أو يعسر وجودها .

(٦) ونقيض قولنا : بعض [ج] [ب] بهذا الوجه ، لا شىء ــ وفى نسخة « ليس لا شىء » ــ من [ج] إنما هو بالوجود [ب]

بل إما كل [ج] [ب] دائماً ، أو لا شىء من [ج] [ب] دائماً ــ وفى نسخة بدون عبارة « بل إما كل [ج] [ب] دائماً ، أو لا شىء من [ج] [ب] دائماً » ــ

ونقيض قولنا : ليس بعض ــ وفى نسخة « بعض ليس » ــ [ج]

---

(٥) أى لا تجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين ، لا قسمة فيها بالسلب والإيجاب ، لأنهما فى الكل والبعض لا تتداخلان ، أو يعتبر وجودها ، كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط .

ثم قيل ، فى هذا الموضع : إن الحكم على بعض (ج) بـ (ب) بتلك الجهة .

(٦) وذلك ظاهر . واعلم أن قولنا : كل (ج) دائماً إما (ب) وإما ليس (ب) يصدق فى ثلاثة مواضع :

[ب] أي — وفي نسخة « تُظَنُّ » — ليسية بهذا المعنى، هو قولنا: كل [ج] إما دائماً [ب] — وفي نسخة «دائماً إما [ب]» — وإما دائماً ليس بـ[ب].

(٧) ولا تظنن أن قولنا ليس بالإطلاق شيء من [ج] [ب] الذى هو نقيض قولنا: بالإطلاق شيء من [ج] [ب] هو فى معنى قولنا: بالإطلاق ليس شيء من [ج] [ب] لأن الأولى قد تصدق مع قولنا: بالضرورة كل [ج] [ب] ولا تصدق معها الأخرى — وفى نسخة « يصدق مع الآخر » وفى أخرى « ولا يصدق معه الآخر » —.

(٨) فإن أردنا أن نجد للمطلقة نقيضاً من جنسها، كانت الحيلة فيه أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين.

أحدها: أن تكون إيجابه، على كل (ج) دائماً.

والثانى: أن تكون سلبه، عن كل (ج) دائماً.

والثالث: أن تكون إيجابه على البعض، وسلبه على الباقى دائمين.

(٧) يريد أن سلب الإطلاق الذى هو نقيض الإطلاق ليس هو إطلاق السلب الذى هو أحد قسمى الإطلاق.

فإن سلب الإطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة
وسلب الإطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعاً.
وإطلاق السلب لا يقع عليها.

وقد مر بيان هذا مرة أخرى حين قال: (والسالبة الوجودية التى هى بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام).

(٨) الباعث على هذا أن المعلم الأول وغيره قد يستعملون فى القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على أنها مطلقة؛ ولذلك حكم الجمهور بأنها تتناقض، فلما

وذلك مثلاً أن يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس إنما الحكم على — وفى نسخة « فى » — كل واحد فقط، بل وفى كل زمان كون الموضوع على ما وصف — وفى نسخة « يوصف » — به أو وضع — وفى نسخة «ووضع» — معه على ما يجب أن يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السالب الكلى، حتى يكون قولنا: كل [ج] [ب] إنما يصدق إذا كان كل واحد من [ج] [ب] وفى كل زمان له — وفى نسخة « حكم » — وفى كل وقت حتى إذا كان فى وقت ما موصوفا بأنه [ج] بالضرورة، أو غير الضرورة. وفى ذلك الوقت لا يوصف بـ[ب] كان هذا القول كاذباً، كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى.

(٩) وإذا — وفى نسخة « فإذا » — اتفقنا — وفى نسخة « اتفقتا » — على هذا كان قولنا: ليس بعض [ج] [ب] على الإطلاق نقيضا لقولنا: كل [ج] [ب].

وقولنا: بعض [ج] [ب] على الإطلاق نقيضاً للسالبة الكلية.

أبطله الشيخ أراد أن يجعل لذلك محملاً، فتمسك بحيلتين:

أولهما: حمل المطلقة على العرفية، وهو أن يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذ االوقت المطلق أخص من المطلق العام، والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف فى العموم؛ فإنه يشمل الضرورى والدائم، بخلاف المطلق الخاص.

والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف، بخلافه.

(٩) هذا موضع بحث ونظر.

لأنه إذا أراد به أن المطلقات العرفية متناقضة كان باطلاً؛ فإن دوام الإيجاب بحسب

(١٠) لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه — وفى نسخة « يوجبه » — مجرد الإثبات والنفى .

(١١) ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودى بهذا الشرط .

الوصف ، لا يناقض دوام السلب بحسبه ، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه إيجابياً أو سلباً .

وإن أراد به أن المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة أو الخاصة ، كان أيضاً باطلا ؛ لأنهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفياً لا دائماً بحسب الذات ، موافقاً للمطلقة العرفية ؛ فإن المطلقة العرفية تصدق معه ؛ لكونه عرفياً .

والمطلقة العامة والخاصة المخالفة ، تصدقان أيضاً معه ؛ لكونه لا دائماً بحسب الذات ، بل الحق فيه أن نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامةوصفية مخالفة ؛وذلك لأن الدوام يقابل الإطلاق العام .

فلما كان الدوام ها هنا بحسب وصف الموضوع ، فينبغى أن يكون الإطلاق العام أيضاً بحسبه لوجود اتحاد الشرط فى طريق النقيض كما مر .

وهذا الإطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما ، بحسب الوصف ، وهو أخص من الإطلاق العام بحسب الذات بالعرفى اللادائم المخالف .

(١٠) أى كان الإطلاق أولا ، عبارة عن مجرد الإثبات والنفى .

وها هنا قد لحقه شرط ما ، وهو الدوام بحسب الوصف .

(١١) قد ذكرنا أن لمحصلى أهل هذه الصناعة فى تفسير الإطلاق رأيين :

أحدهما : أنه يشمل الضرورى ، كما ذهب إليه « ثامسطيوس » وهو العام .

والثانى : أنه لا يشمله كما ذهب إليه الإسكندر ، وهو الخاص .

والشيخ أراد أن يبين أن كل واحد من الرأيين يمكن أن يخصص على الوجه الذى ذهب إليه ها هنا ، حتى يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرأيين جميعاً .

وبيانه : أن « العرفى »

يمكن أن يؤخذ متناولا للضرورى ويكون عاماً .

ويمكن أن يكون غير متناول لها ، ويكون خاصا .

فالمطلق العام العرفى يوافق الرأى الأول والخاص ، وهو العرفى الوجودى ، ويوافق الإسكندرى .

(١٢) لأنه ليس إذا كان كل [ج] [ب] كل وقت يكون فيه [ج] ، يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو [ب] .

وقد عرفت هذا .

(١٣) والقوم — وفى نسخة « فالقوم » — الذين سبقونا — وفى نسخة سبقوا » — لا يمكنهم فى أمثلتهم واستعمالاتهم ، أن يصالحونا على هذا .

وبيان هذا فيه طول .

— وفى نسخة « أن يصالحونا على مثل هذا وبيان هذا . وفيه طول » —

---

(١٢) يعنى ليس إذا صدق العرفى ، يجب أن يصدق الضرورى الذاتى ، بل قد يصدق العرفى ولا يصدق الضرورى ، وذلك حين كونه وجودياً .

فالعرفى الوجودى مطلق غير ضرورى ، ذهب إليه الإسكندر ، مع أنه يتناقض فى جنسه .

ونقيضه هو نقيض العرفى العام ، مضافاً إلى الضرورى الذاتى الموافق .

(١٣) يريد أن جمهور المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا إليه ، وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الإطلاق ؛ وذلك لأنهم لا يمكنهم أن يحملوا المطلق المذكور فى التعليم الأول على ما ذهبنا إليه فى جميع المواضع .

فإن من أمثلة التعليم الأول : المطلقات

قوله : كل مستيقظ نائم ، وكل نائم مستيقظ ، وما يجرى مجراهما ، مما لا يمكن حمله على العرفى .

وكذلك فى الاستعمالات ؛ فإن فى التعليم الأول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك .

(١٤) وإن — وفى نسخة « وإذا » — كانت الحيلة أيضا أن نجعل قولنا : كل [ج] [ب] إنما يقصد — وفى نسخة « يتصل » — فيه — وفى نسخة « قبل » — زمان بعينه .

(١٥) لا يعم كل آحاد [ج] بل كل ما هو [ج] موجوداً — وفى نسخة « موجود » — فى ذلك الزمان .

وكذلك قولنا : ليس شىء من [ج] [ب] أى من [جيمات] زمان موجود بعينه .

وحينئذ فإنا — وفى نسخة بدون عبارة « فإنا » — إذا حفظنا فى الجزئيتين ذلك الزمان بعينه ، بعد سائر ما يجب أن يحفظ ، مما حفظه سهل ، صح التناقض .

---

(١٤) هذا هو الحيلة الثانية ؛ لأن نجعل المطلقات بحيث تتناقض ، وهى — وفى نسخة « وهو » — أن يراد بالموضوع ما يوجد منه فى زمان بعينه ، من الماضى والحال . كما ذهب إليه قوم فى تفسير المطلق ، كما ذكرنا .

(١٥) إشارة إلى ما ذكرنا من أن هذا الاعتبار يقتضى جزئية الحكم .

وإنما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار ؛ لأن الحكم على (جيمات) زمان ما، بأنها جميعها (ب) وبأن بعضها ليس [ب] فى ذلك الزمان بعينه ، مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب.

أقول : وهذا أيضاً يحتاج إلى شرط آخر، وهو كون ذلك الزمان مطابقاً للحكم غير محتمل لأن ينقسم إلى أجزاء يمكن أن يقع الحكم فى بعضها دون بعض ، فيجتمع الوقوع واللا وقوع معاً ، فى ذلك الزمان ، ويصدقان معاً .

مثلاً : إذا قلنا : كل إنسان موجود فى نهار هذه الجمعة ، فهو صائم ذلك النهار، فإنه يناقض قولنا : بعضهم ليس بصائم فيه .

وأما إذا قلنا : كل إنسان موجود فى نهار هذه الجمعة، فهو مُصَلٍّ فيه ؛ فإنه يناقض قولنا: بعضهم ليس بمُصَلٍّ فيه؛ لأنه يمكن أن يكونوا مصلين فى بعض أجزائه غير مصلين فى البعض الآخر ؛ فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه فى المطلقات ، إلا يقيد أحد طرفيه بالدوام كما كان ، ثم قوله :

(١٦) وقد قضى بهذا قوم لكنهم أيضا ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل .

ومع ذلك فيحتاجون إلى — وفى نسخة بدون كلمة «إلى» — أن يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء .

وليرجع فى تحقيق ذلك إلى كتاب [الشفاء]*

---

(١٦) أقول : يريد أن هذا مذهب قوم فى تفسير الإطلاق كما مر ، لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين :

إحداهما : أنه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم فى جميع المواضع .

مثلا : إذا أرادوا عكس السالبة الكلية المطلقة ، وكان المادة قولنا : لا واحد من الكتاب الموجودين فى هذا الزمان بمالك ألف وقر ذهب ، ينعكس عندهم إلى قولنا ، لا واحد ممن يملك الف وقر ذهب بكاتب .

فلا يبقى الموضوع على شرط ؛ فإنه يمكن أن لا يكون فى هذا الزمان من يملك الف وقر ذهب أصلاً ، مع أن هذه القضية ، يلزمهم أن يجعلوها أيضاً مطلقة ؛ إذ ليس بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم . ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم .

فظهر أن مذهبهم لا يستمر .

وثانيهما : أنهم لا يحتاجون إلى الإعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد ، فى العلوم وغيرها . وذلك كاعتبار الجهات التى تكون بحسب انتساب المحمولات إلى الموضوعات فى طبائعها .

وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالأسوار معرضون عنها ضرورة .

الفصل الثاني

إشـــارة

إلى تناقض سائر ذوات الجهة

(١) أما الدائمة فمناقضتها تجرى على نحو — وفى نسخة بحذف كلمة « نحو » — مناقضة الوجودية التى بحسب الحيلة الأولى، وتقرب منه — وفى نسخة « منها » — فليعرف ذلك .

(٢) وأما قولنا : بالضرورة كل [ج] [ب] فنقيضه ليس بالضرورة كل [ج] [ب] أى بل ممكن — وفى نسخة « يمكن » — بالإمكان الأعم .

---

(١) أقول : قد مر أن الإطلاق العام ، والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين ، متقابلان .

فنقيض هذه الدائمة ، مطلقة عامة مخالفة لها فى الكيف .

ونقيض الدائمة اللا ضرورية ، هو تلك أيضاً ، مضافة إلى ضرورية موافقة .

وقد بيّنا أن الوجودية المطلقة التى بحسب الحيلة الأولى، إذا كانت عامة ، كان نقيضها مطلقة عامة ، وصيغته مخالفة .

وإذا كانت خاصة ، كان نقيضها تلك أيضاً ، مضافة إلى ضرورية موافقة .

فظهر أن نقيض الدائمة ، كنقيض العرفية ، إلا أن الإطلاق فى إحداهما بحسب الذات ، وفى الأخرى بحسب الوصف .

وهو المراد من قوله (وتقرب منها) .

(٢) أقول : الأقسام بحسب الضروره ثلاثة :

ضرورة إيجاب .

دون الأخص والخاص، أن لا يكون بعض [ج] [ب] ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان فى هذا الموضع .

وأما — وفى نسخة «وإنما» — قولنا : بالضرورة لاشىء من [ج] [ب] فنقيضه ليس بالضرورة لا شىء من [ج] [ب] أى بل ممكن أن يكون بعض [ج] [ب] بذلك الإمكان، دون إمكان آخر .

وقولنا : بالضرورة بعض [ج] [ب] يقابله على القياس المذكور قولنا . وفى نسخة بدون عبارة « قولنا » — ممكن أن لا يكون شىء من [ج] [ب] أى بالإمكان — وفى نسخة « أى الإمكان » — الأعم .

وقولنا : بالضرورة ليس بعض [ج] [ب] يقابله على ذلك — وفى نسخة « هذا » — القياس قولنا : ممكن — وفى نسخة « يمكن » — أن يكون كل [ج] [ب] أى الإمكان الأعم .

وضرورة سلب .

وإمكان خاص .

والإمكان العام يتناول إحدى الضرورتين مع الإمكان الخاص .

فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان ، متناقضتان . هذه نقيضة لتلك . وتلك نقيضة لهذه .

والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين . والحال فى جمعهما فى قضية واحدة ، كالحال فى الدوام الذى مر ذكره .

والشيخ ذكر هذه الأحكام ، فى المحصورات بالتفصيل ، وألفاظه ظاهرة اهـ .

وفى نسخة بزيادة ما يلى :

وهذا الإمكان لا يلزم سالبُه موجبه ، ولا موجبُه سالبَه ، فاحفظ ذلك ، ولا تسه — وفى نسخة بدون كلمة « تسه » — فيه سهو الأولين .

وقولنا : ممكن — وفى نسخة « يمكن » — أن يكون كل [ج] [ب] بالإمكان الأعم يقابله على سبيل النقيض : ليس بممكن أن يكون كل [ج] [ب]

ويلزمه بالضرورة : ليس بعض [ج] [ب]

وتمم أنت من نفسك سائر الأقسام على القياس المذكور — وفى نسخة بدون كلمة « المذكور » — الذى استفدته .

وقولنا : ممكن أن يكون كل [ج] [ب] بالإمكان الخاص ، يقابله : ليس بممكن أن يكون كل [ج] [ب] ولا يلزم هذا — وفى نسخة « ولا يلزمه » — أنه ممتنع أن يكون ذلك أكثر من لزوم أنه واجب — وفى نسخة « وجب » — بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء .

فاحفظ هذا .

وقولنا : ممكن أن لا يكون شيء من [ج] [ب] بهذا الإمكان ، يقابله :

[إلا أن فى قوله فى آخر الفصل : (وقولنا ممكن أن لا يكون بعض (ج) (ب) يناقضه ليس بممكن أن لا يكون بعض (ج) (ب) .
أى بالضرورة يكون كل (ج) (ب) أو بالضرورة يكون لا شيء من (ج) (ب).
موضع نظر] فإن الواجب أن يزاد فيه أو بالضرورة : بعض (ج) (ب) وبعضه ليس (ب) ....
أو يقال بالإجمال : بالضرورة كل (ج) هو إما (ب) وإما ليس (ب) ليدخل فيه الأقسام الثلاثة كما مر فى باب الدوام]

ليس بممكن أن لا يكون شيء من [ج] [ب]

وكأنّ — وفى نسخة « فكأنّ » — هذا القائل يقول : بل واجب أن يكون شيء من [ج] [ب] ، أو ممتنع .

وكأنه — وفى نسخة « فكأنه » — يقول : بالضرورة بعض [ج] [ب] أو بالضرورة ليس بعض [ج] [ب]

وليس يجمع هذين أمر — وفى نسخة « الأمرين » — جامع يمكن — وفى نسخة « يمكنى » — فى الحال أن أعبر عنه عبارة - وفى نسخة « بعبارة » — إيجابية ، حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة .

ثم ما الذى يحوج إلى ذلك ، ومن المعلوم أن قولنا : ممكن — وفى نسخة « يمكن » — أن لا يكون فى الحقيقة إيجاب .

هذا ، وأما قولنا : ممكن — وفى نسخة « يمكن » — أن يكون بعض [ج] [ب] بهذا الإمكان ، يناقضه — وفى نسخة « مناقضاً » — قولنا : ليس يمكن أن يكون شيء من [ج] [ب]

أى بل — وفى نسخة بدون كلمة « بل » — إما ضرورى أن يكون ، أو ضرورى أن لا يكون .

وقولنا : ممكن أن لا يكون بعض [ج] [ب] يناقضه قولنا : ليس بممكن أن لا يكون بعض [ج] [ب] — وفى نسخة بدون عبارة « يناقضه قولنا : ليس بممكن ، أن لا يكون بعض [ج] [ب] » —

أى بالضرورة يكون كل [ج] [ب] أو بالضرورة يكون لا شيء من [ج] [ب]

فهكذا — وفى نسخة « هكذا » — يجب أن تفهم حال التناقض فى ذوات الجهة ، وتخلى(١) عما يقولون *

الفصل الثالث

إشـــارة

إلى عكس المطلقات

(١) العكس هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعاً ، والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب — وفى نسخة بدون عبارة « والكذب » — بحاله .

---

(١) هذا رسم العكس المستوى الخاص بالحمليات .

وإن جعل بدل « المحمول » « محكوماً عليه » صار رسما للعكس المستوى مطلقاً .

واشتباه المحمول بجزئه فى المثال المشهور ، وهو — وفى نسخة « هو » — قولنا : لا شيء من الحائط فى الوتد ، الذى لا ينعكس إلى قولنا : لا شيء من الوتد فى الحائط ، وما يجرى مجراه مما لا يقع ممن له فطانة .

والقيد الذى زاد فيه الفاضل الشارح لأجله وهو قوله : (أن يجعل المحمول بكليته موضوعاً ، والموضوع بكليته محمولا) لا حاجة إليه ؛ فإن بعض المحمول لا يكون محمولاً ، وبعض الموضوع لا يكون موضوعاً .

واشتراط حفظ الكيفية ، واجب فى العكس اصطلاحاً .

---

(١) أى « وأن تتخلى » عطفا على « أن تفهم » بحذف إحدى التاءين من « تتخلى » . المحقق

(٢) وقد جرت العادة أن — وفى نسخة « بأن » — يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية ، ويبين أنها منعكسة مثل نفسها .

والحق أنه — وفى نسخة « أنها » — ليس لها عكس إلا بشيء من الحيل التى قيلت ؛ فإنه يمكن أن يسلب الضحاك سلباً بالفعل عن كل أحد — وفى نسخة « واحد » — من الناس .

ولا يجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاكين — وفى نسخة « الضاحكين » — فربما كان شيء من الأشياء يسلب بالإطلاق عن شيء ، لا يكون موجوداً إلا فيه ، ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه .

ويجب اشتراط بقاء الصدق أيضاً ، وإلا لما كان العكس لازماً لأصل القضية .

وليس المراد منه أن الأصل ينبغى أن يكون صادقاً ، والعكس تابعاً له فيه . بل المراد أن الأصل ينبغى أن يكون بحيث لو صدق لصدق العكس ، أى يكون وضع الأصل مستلزماً لوضع العكس .

وأما اشتراط الكذب فيه فمستدرك ؛ لأن استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه ، لا يقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه ، فإن استثناء نقيض المقدم لا ينتج .

ومن المواد الكاذبة ما تصدق عكوسها ، كقولنا : كل حيوان إنسان ؛ فإنه كاذب. وعكسه وهو أن بعض الناس حيوان ، صادق .

فزيادة (أو الكذب) فى الكتاب ، سهو لعله وقع من ناسخيه ؛ فإن أكثر الكتب خالية عنها .

وقد رأيت بعض نسخ هذا الكتاب أيضاً خالياً عنها ، وكثير من المتأخرين لم يتنبهوا لهذا . وذكروا قيد الكذب فى مصنفاتهم .

(٢) أقول : يريد أن السالبة الكلية المطلقة ، عامة كانت أو خاصة ، لا تنعكس إلا إذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين .

(٣) والحجة التى يحتجون بها لا تلزم إلا أن تؤخذ المطلقة على أحد الوجهين الآخرين .

وأما أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — تلك الحجة كيف هى؟

فهى أنا إذا قلنا : ليس ولا شىء من [ج] [ب] فيلزم أن يصدق : ليس ولا شىء من [ب] [ج] المطلقة ، وإلا صدق — وفى نسخة « لصدق » — نقيضها ، وهو أن بعض [ب] [ج] المطلقة

فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً ،وليكن [د] فيكون [د] نفسها — وفى نسخة « بعينها » — [ج] و [ب] معاً .

فيكون شىء مما هو [ج] هو [ب] وذلك الشىء هو [د] — وفى نسخة

وبيّن ذلك بأن الشىء الذى له خاصة مفارقة قد ينسلب — وفى نسخة « يسلب » — عنها بالإطلاق ، ويمتنع سلبه عنها .

فإذن الإنعكاس لا يطرد فى جميع المواد .

هذا هو المراد من قولنا : لا تنعكس .

وذكر الفاضل الشارح : أن بعض الأعراض العامة أيضاً كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للإنسان ، فلا فائدة للتخصيص بالخاصة .

أقول : ولعل الشيخ إنما خص البيان بالخاصة لكونها ناصح ؛ فإن إيجاب الموضوع على الخاصة ، التى هى القابل للعكس المطلوب إنما يكون كلياً ، وعلى العرض جزئياً .

والامتناع عن الجمع على الصدق فى المتضادين أوضح منه فى المتناقضين .

قوله :

(٣) أقول : هذه الحجة قد أوردت فى التعليم الأول .

واعترض بعض المنطقيين عليها :

أولاً : بأنها مبنية على بيان إنعكاس الموجبة الجزئية ، وهو إنما يتبين فى موضعه بانعكاس

بدون عبارة « هو « د » » — وإنه — وفى نسخة بدون عبارة « وإنه » — المفروض . لا أن العكس الجزئى الموجب قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — أوجبه ؛ فإنا لم نعلم بعد انعكاس الجزئى الموجب ، وقد كنا قلنا — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — لا شىء مما هو — وفى نسخة بتكرار كلمة « هو » — [ج] [ب] .

هذا محال .

السالبة الكلية . وذلك دور .

وثانياً : بأنها بينت بالخلف الذى يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية .

ثم أورد حجة أخرى بدلها، على ما سيأتى ذكرها ، وأجاب به مَنْ بعده ، بأن هذه الحجة ليست مبنية على بيان إنعكاس الموجبة الجزئية ، بل إنما تثبت بالافتراض ، كما ذكره الشيخ .

ولو كان بيانها بإنعكاس الموجبة الجزئية ، وكان ذلك البيان فى موضعه ، بالإفتراض ، لا بالبناء على إنعكاس السالبة الكلية ، لما كان دوراً ، بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة .

والخلف ، وإن كان موضع ذكره فى القياسات الشرطية ، فهو قياس بيّن بنفسه — وفى نسخة « نفسه » — إنما يذكره تجريده عن المادة فى ذلك الموضع ؛ لكونه أحد تلك الأنواع ، لا لأنها محتاجة إلى بيان أورد هناك .

وقيل ، على الافتراض : إنه مبنى على قياس من الشكل الثالث ، هكذا :

(ى) هو (ج)

و (ى) هو (ب)

فبعض (ج) هو (ب) .

والحق أنه ليس كذلك ؛ لأن الحدود ليست بمتباينة ، ولا بعضها محمولاً على بعض . فالصورة ليست بقياس ، فضلاً عن أن يكون من الشكل الثالث.

(٤) وأما الجواب عنها فهو أن هذا ليس بمحال إذا أخذ السلب مطلقاً — وفى نسخة « المطلق » — لا بحسب عادة — وفى نسخة بدون كلمة «عادة» — العبارة — وفى نسخة بزيادة «عنه» — فقط ، فقد علمت أنهما فى المطلقة يصدقان، كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل، السلب المطلق ، عن — وفى نسخة « على » — كل واحد واحد من الناس، وإيجابه على بعضهم .

بل معناه : أن الشيء الذى يوصف بـ (ب) بعينه فى ذهننا ونسميه (ى) فهو الذى حمل عليه (ج) فلزم منه أن يكون الشيء الذى يحمل عليه (ج) يوصف بـ (ب) .

فيكون بعض ما هو (ج) (ب) .

فليس هذا إلا تصرف ما فى موضوع ومحمول بالغرض والتسمية — وفى نسخة بتكرار « والتسمية » —

والقياس يستدعى حداً مغايراً لهما .

وتسمية الشيء لا تصيره شيئين .

فهذا حال هذه الحجة .

فالشيخ بيّن أنها لا تنجح فى بيان انعكاس المطلقات المذكورة ، بل تنجح فى بيان انعكاس المطلقات بحسب إحدى الحيلتين .

قوله :

(٤) أقول : يشير إلى عدم إنجاحها ها هنا ؛ بأن الخلف يلزم لو كان بعض (ج) (ب) يناقض لاشيء من (ج) (ب) المطلقتين ، لكنهما ربما يجتمعان على الصدق .

فما قيل له : إنه محال فى تلك الحجة ، ليس بمحال ، بل ممكن .

ويمثل بالإنسان والضحاك حين يقال : كل إنسان ليس بضحاك مطلقاً ، ويدعى أنها تنعكس إلى قولنا : كل ضحاك ليس بإنسان ، وإلا فبعض ما هو ضحاك هو إنسان .

وبالافتراض : بعض الإنسان ضحاك .

فالمحال إنما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق ، مع قولنا : كل إنسان

(٥) وأما على الوجهين الآخرين من الإطلاق ؛ فإن السالبة الكلية — وفى نسخة بدون « الكلية » — تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها .

أما على الوجه الأول منهما فتقريره أن تقول : قولنا : لا شيء من [ج] [ب] ما دام [ج] ، ولكن عرفياً عاماً ، ينعكس إلى قولنا : لا شى من [ب] [ج] ما دام [ب] وإلا فبعض [ب] [ج]

ليس بضحاك ، لكنهما يصدقان معاً . فالمحال غير لازم .

وقد ألف الحكيم الفاضل « أبو نصر الفارابى » : قياساً من قوله : بعض (ب) (ج) نقيض العكس المطلوب .

ومن قوله : لا شيء من (ج) (ب) الأصل الذى يريد عكسه .

فأنتج بعض (ب) ليس (ب) هذا خلف .

واستحسنه الشيخ .

وأقول : إنه لا يفيد المطلوب إلا إذا كانت النتيجة بعض (ب) ليس (ب) عند ما تكون (ب) حتى تكون كاذبة مشتملة على الخلف .

وإلا فربما تكون صادقة ، وذلك لأن الموصوف بـ (ب) قد يمكن أن يخلو عنه ، وحينئذ يكون مسلوباً عنه بالإطلاق .

فإنا نقول : كل نائم مستيقظ مطلقاً . ولا نقول : شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظاً .

وهذان ينتجان لاشيء من النائم بنائم ، وهو حق .

وهذا التأليف يقيد فى هذا الموضع ، بعد أن يعلم أن الصغرى المطلقة الوصفية ، مع الكبرى العرفية السالبة ، ينتج سالبة وصفية فى الشكل الأول .

قوله :

(٥) أقول : إن التحقيق يقتضى أن يكون نقيض لاشيء من (ب) (ج) ما دام (ب) هو بعض (ب) (ج) بالإطلاق العام الوصفى كما ذكرنا ، وإنما يكون عكسه هو بعض (ج) (ب) نقيضاً لقولنا : لاشيء من (ج) (ب) ما دام (ج) إذا كان

وبالاقتراض بعض [ج] [ب]

وقد كان لا شيء من [ج] [ب] ما دام [ج]

— وفى بعض النسخ بدون الفقرة من أول « أما على الوجه الأول » إلى قوله « وقد كان لا شيء من [ج] [ب] ما دام [ج] » —

ذلك العكس أيضاً مطلقة عامة وصفية ؛ لأنه إن كانت مطلقة بحسب الذات ، أمكن اجتماعها مع : لاشيء من (ج) (ب) ما دام (ج) ، على الصدق ، كما مر .

فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد إلا الانعكاس المطلق لها . أما كون العكس أيضاً وصفية ، فمحتاج إلى بيان .

ثم نبينه بأن نقول : إنا إذا قلنا : بعض (ج) (ب) بالإطلاق الوصفى، كان معناه أن شيئاً مما يوصف بـ (ج) فهو فى بعض أوقات اتصافه بـ (ج) يوصف بـ (ب) .

ويلزم منه أن ذلك الشيء فى ذلك الوقت يكون موصوفاً بـ (ب) و بـ (ج) .

فإذن بعض ما يوصف بـ (ب) موصوف بـ (ج) فى بعض أوقات اتصافه بـ (ب) وحينئذ تم الحجة

وأما إذا كان العرفى وجودياً ؛ فإنه ينعكس أيضاً ، وقد اختلف فى جهة عكسه فقول الشيخ يوهم أنه يقول بأنه ينعكس عرفياً عاماً ؛ لأنه قال فى « الشفاء » : (يجوز أن يكون كالأصل) .

وهذا يدل على أنه يكون أيضاً بخلاف الأصل ، أعنى يكون ضرورياً وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذى مر من غير تفاوت .

وقال « القاضى الساوى » صاحب « البصائر » : (إنه يجب أن يكون كالأصل ؛ لأنه لو كان دائماً أو ضرورياً ، لكان عكس العكس الذى هو الأصل أيضاً دائماً أو ضرورياً ؛ وذلك لانعكاسهما على أنفسهما هذا خلف) .

وقال من تأخر عنه زماناً : إنا نقول (لاشيء من الكاتب بساكن ، لا دائماً ، بل ما دام كاتباً ، ولا نقول ؛ فى عكسه : لا شيء من الساكن بكاتب لا دائماً ؛ لأن

. . . .

بعض ما هو ساكن يدوم سكونه ، كالأرض ؛ ولأجل — وفى نسخة « فإلى » — ذلك كان العكس عرفياً عاماً ، محتملا للضرورة أو الدوام .

وقال آخر بعده : هذا العرفى يجب أن يكون البعض منه عرفياً خاصاً ؛ لئلا يلزم ما أورده صاحب البصائر .

وأقول : فى تقديره : إن هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معاً ، بل يحفظ إحداهما وحدها :

إما الكمية ؛ وحينئذ تصير فى الجهة عامة .

وأما الجهة : وحينئذ تصير فى الكمية جزئية .

أما الانعكاس فلأن الأصل يقتضى امتناع اجتماع وصفى (ج) و (ب) ويلزم على ذلك أن الموصوف بـ (ب) حال اتصافه به لا يكون موصوفاً بـ (ج) .

وأما انحفاظ الجهة فى البعض ؛ فلأن الأصل يقتضى أن تكون ذات [ج] قد تخلو عن الاتصاف به ، وإلا لكان عدم اتصافها بـ (ب) أيضاً دائماً ، وكان لا دائماً ، هذا خلف .

وإنها قد تتصف بـ (ب) فى بعض أوقات خلوها عن (ج) وإلا لكان [ب] دائم السلب عنها ، وكان لا دائماً . هذا خلف .

فتلك الذات عند اتصافها بـ (ب) يمتنع أن توصف بـ (ج) لا دائماً ، ولكن ما دامت موصوفة بـ (ب) ، وهو المطلوب .

وأما احتمال العموم ؛ فلأن (ب) لما أمكن أن يكون محمولا فى الإيجاب على الذات الموصوفة بـ (ج) احتمل أن لا يكون أعم منها ، فيكون شيء ما آخر يوصف بـ (ب) ولا يحمل عليه — وفى نسخة « على » — تلك الذات أصلا .

ولا محالة تكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء .

فلأجل ذلك لا يصح أن يسلب (ج) عن كل ما يوصف بـ (ب) بالوجود ، بل عن بعضه ، وأما عن كله ، فيما يشمل الوجود والضرورة ، وهو العرفى العام .

واعلم أن العرفى العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية فى الكل ، ودائمة فى الكل أو وجودية عرفية فى الكل .

أو ضرورية فى البعض ودائمة فى البعض .

(٦) وأما — وفى نسخة « فأما » — الحجة المحدثة التى لهم من — وفى نسخة « على » — طريق المباينة التى أُحدثت بعد — وفى نسخة « من بعد » — المعلم الأول ، فلا نحتاج إلى أن نذكرها ؛ فإنها وإن أعجب بها — وفى نسخة «أعجبها »— عالم ، مزورة ، وقد بينا حالها فى كتاب « الشفاء » .

أو ضرورية فى البعض ووجودية فى البعض .

أو دائمة فى البعض ووجودية فى البعض .

أو ضرورية ودائمة ووجودية معاً فى الأبعاض .

وهذا العرفى العام يصدق مع أربعة احتمالات منها ، هى :

أن تكون وجودية فى الكل ، أو فى البعض ، ولا تصدق مع باقيها .

وأما على الوجه الثانى من الوجهين الآخرين ، فتقريره أن نقول :

قولنا : لا شىء من (جيمات) الزمان الفلانى بـ (ب) فى ذلك الزمان ، ينعكس إلى قولنا : لا شىء من (ب) بـ (ج) فى ذلك الزمان ، لا أن يشرط فى (ب) أن يكون موجوداً فى ذلك الزمان .

فإنه ربما لا يكون بشىء مما يوصف به وجود (ج) كما ذكرنا وتمثلنا فيه بمالك الف وقر ذهب . بل ندعى صدق حكم العكس فى ذلك الزمان ، ونبينه بأنه لو لم يكن ذلك حقاً لكان بعض(ب) (ج) فى ذلك الزمان .

فبالافتراض يكون بعض (ج) (ب) فى ذلك الزمان، وقد كان لا شىء من جيمات ذلك الزمان بـ (ب) . هذا خلف .

والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه ، قد مر ، فلا وجه لإعادته .

قوله :

(٦) أقول : الحجة المحدثة التى أشرنا إليها أنها أحدثت بعد الاعتراض على الحجة الأولى ، وقد استحسنها الحكيم الفاضل « أبو نصر » وهى أنهم قالوا :

(ج) مباين لـ (ب) .

ومباين المباين مباين .

(٧) وأما الكلية الموجبة فإنها لا يجب أن تنعكس كلية ، فربما كان المحمول أعم من الموضوع

فـ (ب) أيضاً مباين لـ (ج) .

فلا شىء من (ب) (ج) .

واستدرك الفاضل الشارح ، على هذه الألفاظ ، بأن قال : قد يكون مباين المباين هو الشىء نفسه ، فلا يجب أن يكون مبايناً ؛ وذلك لأنه إذا جعل المباين لـ (ب) هو (ج) فالمباين له قد يكون (ب) وقد يكون غيره .

وقد كان فى قولهم مباين المباين ، المضاف بفتح الياء على أنه اسم المفعول ، والمضاف إليه بكسر الياء على أنه اسم الفاعل .

والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهواً ، فاعترض عليهم بما ذكره .

ووجه ازورار هذه الحجة ، ما ذكره الشيخ فى « الشفاء » وهو أن المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة .

كالتى بالإمكان .

والتى بالحد .

والتى بالسلب .

والمراد منها ها هنا التى بالسلب .

فيرجع قولهم :

(ج) مباين لـ (ب) إلى أنه قد يسلب عنه (ب) .

وقولهم : مباين المباين مباين ، إلى أن ما سلب عنه شىء ، فيجب أن يكون مسلوباً عن ذلك الشىء .

وهذا هو المطلوب نفسه مأخوذاً فى بيانه .

قوله :

(٧) أقول الموجبة الكلية من المطلقات لا تنعكس كلياً ؛ لاحتمال أن يكون المحمول أعم من الموضوع .

ولا يجب أيضاً أن تنعكس مطلقة صرفة، بلا ضرورة؛ فإنه ربما كان المحمول — وفى نسخة بدون عبارة «أعم من الموضوع، ولا يجب أيضاً أن تنعكس مطلقة صرفة، بلا ضرورة؛ فإنه ربما كان المحمول» — غير ضرورى للموضوع. والموضوع ضرورياً — وفى نسخة «ضرورى» — للمحمول.

مثل التنفس لذى الرئة من الحيوان؛ فانه وجودى ليس بدائم اللزوم، ولكنه — وفى تسخة «ولكن» — ضرورى له الحيوان ذو الرئة؛ فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رئة

بل إنما — وفى نسخة «ربما» — تنعكس المطلقة — وفى نسخة «بالمطلقة» — مطلقة عامة، تحتمل الضرورة — وفى نسخة «الضرورية» — لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيًا موجباً لا محالة؛ فإنه إذا كان كل [ج] [ب] كان لنا أن نجد شيئاً معيناً هو [ج] و [ب] فيكون ذلك [الجيم] [ب] وذلك [الباء] [ج]

وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها.

ولا مطلقة خالية عن الضرورة؛ لاحتمال أن يكون الموضوع ضرورياً للمحمول، سواء كان المحمول ضرورياً له، أو غير ضرورى

بل تنعكس جزئية؛ للافتراض.

ومطلقة عامة؛ لأن موضوع الموجبة إنما يكون ثابتاً على الوجه المذكور.

والإيجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل.

فى العكس تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول، وتصير جهة الأصل جهة لمحمول الذى صار موضوعاً فى العكس بالنسبة إلى تلك الذات والجهة التى كانت لوصف الموضوع بالنسبة إليها فى الأصل جهة العكس.

وكلتاهما مطلقتان، فجهة العكس أيضاً مطلقة.

(٨) وإن — وفى نسخة «فان» — كان الكلى والجزئى الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها نقيض، برهن على أنها تنعكس جزئية من طريق أنه إن — وفى نسخة بدون كلمة «إن» — لم يكن حقا أن بعض [ب] [ج] فلا شىء من [ب] [ج] — وفى نسخة بزيادة «فلا شىء من [ج] [ب]» —

وما ذهب إليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة، بناء على أنها كذلك فى الضرورى، فليس بشىء، وسيجىء بيانه.

قوله:

(٨) قيل: هذا القيد لا فائدة فيه.

قال «صاحب البصائر»: (وذلك لأن الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التى لها من جنسها نقيض؛ وذلك لأن جميع المطلقات الموجبة، تنعكس إلى المطلقة العامة الجزئية الموجبة؛ والا لصدق نقيضها، وهو السالبة الدائمة الكلية، وتنعكس كنفسها إلى ما يضاد الأصل).

وقيل: فائدة هذا التخصيص: هى أن إنعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة، فيلزم الدور.

وأجيب عنه: بأنه يمكن أن يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض، حتى لا يكون دوراً.

وأقول: الوجه فى فائدة هذا القيد أن الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذى لم يبين بعد، احترازا:

إما عن الدور.

أو من سوء الترتيب.

لكن لما كان نقيض العكس الذى يدعى صحته، سالبة دائمة كلية.

وكان عنده أنها تطابق السالبة العرفية، على ما ذهب إليه فى باب التناقض.

وقد بين أن السالبة العرفية تنعكس كنفسها.

(٩) وأما — وفى نسخة «فأما» — الجزئية السالبة فلا عكس لها فإنه يمكن أن لا يكون كل — وفى نسخة بدون كلمة «كل» — [ج] [ب] ثم يكون — وفى نسخة بدون «يكون» — كل [ب] [ج] فليس ليس

فإذن كان عكسها ضداً ونقيضاً للأصل ، بحسب ما ذهب إليه ، ولم يكن الكلام مبنياً على ما بعده .

واعلم أن الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين ؛ لأنه مبنى على نقيض المطلوب المعين ، فكيف يفيد تعيين المطلوب ؟

بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه ، وإن كان أعم منه .

واعتبر هذا الخلف ؛ فإنه يطرد مع دعوى الإمكان العام للعكس اضطراده مع الإطلاق .

أقول : المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية ، لما مر .

والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها ؛ وذلك لأنا إذا قلنا : كل (ج) (ب) لا دائماً بل ما دام (ج) حكمنا بأن كل ما يوصف بـ (ج) فإنه يوصف بـ (ب) لا دائماً .

وذلك لأن دوام الاتصاف بـ (ج) المستلزم لـ (ب) يقتضى دوام الاتصاف بـ (ب) هذا خلف .

فإذن بعض (ب) الذى هو (ج) إنما يوصف بـ (ج) لا دائماً ، بل فى بعض أوقات اتصافه بـ (ب) .

فالعكس مطلق بحسب الوصف ، وجودى بحسب الذات .

وهذه فائدة لا يعطى أمثالها الخلف ابتداء ، بل إنما تعطيها اللمية ؛ ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف .

وأما بعد التنبيه فقد يمكن أن يبين بالخلف .

قوله :

(٩) يريد أن السالبة الجزئية غير المطلقة الضرورية ربما تكون صادقة ، وعكسها إنما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية .

ويمثل بصدق قولنا : ليس بعض الناس ضاحكاً ، مع صدق قولنا : كل ضاحك

ـ وفى نسخة «ليس ليس» وفى أخرى بدون تكرار ليس» — كل — وفى نسخة بدون كلمة «كل» — [ب] [ج] .

مثل أن الحق هو أنه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل ، وليس بممكن — وفى نسخة «يمكن» ـ أن لا يكون شىء مما هو ضحاك بالفعل إنساناً *

الفصل الرابع

إشـــــارة

إلى عكس الضروريات

(١) فأما — وفى نسخة «وأما» ـ السالبة الكلية الضرورية فإنها تنعكس مثل نفسها .

فإنه إذا كان بالضرورة [ب] مسلوبة — وفى نسخة «مسلوب» — عن كل [ج] .

بالضرورة إنسان ، وامتناع أن يصدق معه نقيضه الذى هو السالبة الجزئية ؛ فإذن هى غير منعكسة .

وقد ذكر أثير الدين المفضل الأبهرى ، وغيره ، أن السالبة الجزئية إذا كانت عرفية وجودية فإنها تنعكس كنفسها ؛ وذلك إذا قلنا : ليس بعض (ج) (ب) ما دام (ج) لا دائماً ، حكمنا باتصاف شىء ما بصفتى (ج) و (ب) المتعاندين فى وقتين مختلفين .

فإذن بعض ما يوصف بـ (ب) يسلب عنه (ج) ما دام موصوفاً بـ (ب) لا دائما

(١) أراد البيان بالخلف فأخذ نقيض المطلوب ، وكان موجبة جزئية ممكنة عامة هو معنى قوله (ثم أمكن أن يوجد بعض (ب) (ج) وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد)

ثم أمكن أن يوجد بعض [ب] [ج] .

وفرض ذلك انعكس — وفى نسخة « العكس العكس » — ذلك .

وكان بعض [ج] [ب] على مقتضى الإطلاق الذى يعم الضرورى وغيره .

وهذا لا يصدق البتة مع السلب — وفى نسخة « سلب » — الضرورى الكلى — وفى نسخة بدون كلمة « الكلى » — بل صدقه معه محال ، فما أدى إليه محال . ولك — وفى نسخة «وذلك» — أن تبين ذلك بالاقتراض — وفى نسخة « بالافراض » — فتجعل ذلك البعض [د] — وفى نسخة بدون كلمة [د] — فتجد بعض ما هو [ج] قد صار [ب] — وفى نسخة بزيادة « وقد وضعت لا شىء من [ج] [ب] هذا محال » —

فلم يبين الكلام عليها ، بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله [وفرض ذلك] وإنما كان له ذلك ؛ لأن هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال .

ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل ، فانعكست مطلقة عامة ، تناقض الأصل بحسب الكيفية والكمية ، ويضادها بحسب الجهة .

بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الأصل مطلقاً ، فلزم الخلف ، وهو معنى قوله (بل صدقه معه محال) .

ثم رجع إلى المطلوب وقال : (فلم يكن ما فرضناه ممكناً ، ممكناً) . لأنه أدى إلى محال ، والمؤدى إلى المحال محال ، وهو المراد من قوله [فما أدى إليه محال] .

وقد تم كلامه .

ثم إنه ذكر أن بيان انعكاس الموجبة الجزئية إنما يتأتى بالافتراض ؛ لئلا يذهب الوهم إلى تخيل دور.

قوله :

(٢) والكلية — وفى نسخة «وكليته» — الموجبة الضرورية تنعكس — وفى نسخة بزيادة « على نفسها » — جزئية موجبة بما — وفى نسخة « لما » — بيّن — وفى نسخة « تبين » — من حكم المطلق العام — وفى نسخة « المطلقة العامة » — لكن لا يجب أن تنعكس ضرورية ؛ فإنه يمكن أن يكون عكس الضرورى ممكنا .

فإنه ممكن — وفى نسخة «يمكن» — أن يكون [ج] كالضحاك ضرورياً — وفى نسخة « ضرورى » — له [ب] كالإنسان . و [ب] كالإنسان غير ضرورى له [ج] كالضحاك

ومن قال غير هذا ، وأنشأ يحتال — وفى نسخة « يختار » — فيه فلا تصدقه .

فعكسها إذن الإمكان الأعم — وفى نسخة « العام » —

والموجبة الجزئية — وفى نسخة بدون كلمة « الجزئية » — الضرورية أيضا تنعكس جزئية على ذلك القياس .

---

(٢) الحق أنها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة ، بمثل ما مر فى المطلقات .
وبعض المنطقيين ذهبوا إلى أنها تنعكس كنفسها ضرورية .
والشيخ أراد أن يرد عليهم ، فأشار :
أولاً : إلى أنها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة ، بمثل ما مر فى المطلقات — وفى بعض النسخ بزيادة بل وصفية ؛ لوجوب كون المحمول لازماً لذات الموضوع ، وهو أخص من المطلقة العامة .

وبعض المنطقيين ذهبوا إلى أنها تنعكس كنفسها ضرورية .
والشيخ أراد أن يرد عليه فأشار .
أولاً : إلى أنها تنعكس جزئية موجبة بمثل ما مر فى المطلقات » —

. . . .

ثم اشتغل فى الرد فقال : (ولا يجب أن تنعكس ضرورية) وبينه بمثال الإنسان والضاحك ، ثم قال (ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه فلا تصدقه) أى يحتال لبيان أن العكس ضرورى .

وهو أنهم يقولون : ذلك العكس إما أن يكون ضرورياً كالأصل .

أو لا يكون .

فإن كان ، فهو المطلوب .

وإلا فلينعكس العكس مرة أخرى إلى غير ضرورى ؛ لأن الضرورى لما انعكس إلى غير الضرورى ، فغير الضرورى أولى بأن ينعكس إليه .

وغير الضرورى يضاد الأصل . وذلك خلف .

وهذا غير صحيح ؛ لأنه مبنى على أن عكس غير الضرورى ، غير ضرورى ، وهو ليس ببين ، بل الضرورى وغير الضرورى ينعكسان إلى كل واحد منهما .

ثم رجع الشيخ إلى إنتاج المطلوب الذى هو إبطال مذهبهم فقال (فعكسها إذن الإمكان الأعم) أى الشامل للضرورة واللاضرورة .

وإنما قال ذلك ؛ لأن المطلوب لما كان هو الرد على من زعم أنه ضرورى ، وكان البرهان عليه أنه يمكن أن يكون أيضاً غير ضرورى فى بعض المواد ، فالواجب أن يورد فى النتيجة ما يشملهما معا؛ لا ما يثبت ببرهان آخر .

إذ لو كان قال : إنه الإطلاق العام — وفى نسخة « الأعم » — لكانت النتيجة غير ما اقتضاه ببرهانه .

وليس قوله (إنه الإمكان الأعم) بمناف لكونه أخص منه فى نفس الأمر على ما صرح به فى سائر كتبه .

وما تمسك به الفاضل الشارح : فى احتمال أن يكون العكس ممكناً ، وهو قوله : إن العكس قد يكون ممكناً ، لا يدخل فى الوجود ، كما لو فرض أن الإنسان لا يصير كاتباً فى مدة وجوده .

فضعيف ؛ وذلك لأنه ينافى الأصل ؛ فإن الأصل يقتضى ثبوت الكاتب الذى أثبت له الإنسانية بالضرورة ؛ فإن الكاتب ما لم يكن ثابتاً لا يكون إنساناً .

ولما ثبت ، وثبت أنه إنسان ، ثبت أنه حاصل أيضاً لما هو الإنسان .

قوله :

(٣) والسالبة الجزئية — وفى نسخة بزيادة « الضرورية » — لا تنعكس لما علمت .

ومثاله : بالضرورة ليس كل حيوان إنسانا . ثم كل إنسان حيوان ، ليس ليس — وفى نسخة بدون تكرار « ليس » — كل إنسان حيوانا — وفى نسخة « حيوان » وفى أخرى « حيواناً إنسان » —

الفصل الخامس

إشـــارة

إلى عكس الممكنات

(١) وأما القضايا الممكنة فليس — وفى نسخة « فلا » — يجب لها عكس فى السلب ؛ فإنه ليس إذا لم يمتنع بل أمكن أن يكون لا — وفى نسخة « أن لا يكون » — شىء من الناس يكتب ، يجب أن يمكن ولا يمتنع أن لا يكون أحد ممن يكتب، إنسانا . أو بعض من — وفى نسخة «ممن» — يكتب إنسانا .

وكذلك هذا المثال يبين الحال فى الممكن الخاص والأخص — وفى نسخة « أو الأخص » — فإن الشىء قد يجوز أن ينفى عن شىء ، وذلك الشىء

---

(٣) وذلك ظاهر .

(١) يريد به قول بعض الفضلاء فى بيان أن الممكن الخاص ينعكس كنفسه ، لأنا إذا قلنا : كل حيوان يمكن أن يكون نائماً من جهة ما هو نائم ، فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم ، يمكن أن يكون حيواناً ؛ لأن حيوانيته ليست له من جهة

لا يجوز أن ينفى عنه شىء — وفى نسخة بدون كلمة « شىء » ـ لأنه موضوعه الخاص الذى لا يعرض إلا له .

وأما — وفى نسخة « أما » ـ فى الإيجاب فيجب لها عكس ، ولكن ليس يجب أن يكون فى الممكن الخاص مثل نفسه .

ولا تستمع — وفى نسخة «تسمع» — إلى قول — وفى نسخة بدون كلمة «قول» — من يقول : إن الشىء إذا كان ممكنا غير ضرورى لموضوعه فإن — وفى نسخة «إن» — موضوعه يكون كذلك له . وفى نسخة بدون عبارة «له» ـ وتأمل المتحرك بالإرادة كيف هو من الممكنات للحيوان ، وكيف الحيوان ضرورى له .

ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه ، بل كل أصناف الإمكان ـ تنعكس فى الإيجاب بالإمكان الأعم ؛ فإنه إذا كان كل [ج] [ب] بالإمكان ـ وفى نسخة بدون عبارة « بالإمكان » — أو بعض [ج] [ب]

ما هو نائم ، حتى تكون له ضرورية من تلك الجهة ،

ورد الشيخ بأنه مغالطة ، أما :

أولاً : فلأن قوله (من جهة ما هو نائم) أخذ جزء من المحمول فى الأصل ، والعكس جميعاً وكان يجب أن يجعل جزءاً من الموضوع فى العكس ، ويصير العكس : فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن أن يكون حيواناً .

وحينئذ يكون كذبه ظاهراً ؛ لأن النائم من جهة ما هو نائم ، لا يكون حيواناً . ولا شىء آخر غير النائم . وأما :

ثانياً : فلأن هذا المثال ، وإن كان حقاً فهو لا يفيد المطلوب ؛ لأن انعكاس القضية فى مادة واحدة ، لا يقتضى انعكاسها مطلقاً . بل عدم انعكاسها فى مادة يقتضى عدم

بالإمكان ، فبعض [ب] [ج] بالإمكان الأعم ، وإلا فليس بممكن ـ وفى نسخة « يمكن » ـ أن يكون شىء من [ب] [ج] .

فبالضرورة على ما علمت لا شىء من [ب] [ج] — وفى نسخة « من [ج] [ب] » ـ وينعكس بالضرورة ـ وفى نسخة « فبالضرورة » ـ لا شىء من [ج] [ب] هذا خلف ـ وفى نسخة بدل عبارة « وينعكس . . . خلف » قوله « فبالضرورة شىء من [ج] [ب] هذا خلف » ـ

وربما قال قائل : ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة ؛ وقوتها قوة الموجبة ؟

فنقول ـ وفى نسخة «فاعلم» ـ إن السبب ـ وفى نسخة « السلب » ـ فى ذلك أنها ـ أعنى الموجبة ـ إنما تنعكس إلى موجبة ـ وفى نسخة « إلى موجب » ـ من باب الممكن ـ وفى نسخة « الإمكان » ـ الأعم ، فلا تحفظ الكيفية .

ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص، لأمكن أن تنقلب ـ وفى نسخة

انعكاسها مطلقاً .

وقوله (وربما قال قائل : ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة) إشارة إلى مذهب بعض القدماء ؛ فإنهم حكموا بأنها تنعكس جزئية ؛ لأنها فى قوة موجبتها ، وهى منعكسة موجبة ممكنة جزئية . وإنما حكمنا بأنها لا تنعكس إلى ذلك ؛ لأن العكس يجب أن يكون بشرط بقاء الكيفية ، على ما وقع عليه الاصطلاح منها ، ولعل القائلين بانعكاسها إنما ذهبوا إلى ذلك بظنهم ، عكسها فى قوة سالبة ممكنة جزئية .

وقد غلطوا فيه لأن الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة ، بل عامة ، وليست موجبتها فى قوة سالبتها .

قوله : (وقوم يدعون للسلب الجزئى الممكن عكساً) إشارة أيضاً إلى بعض مذاهبهم وباقى الفصل غنى عن الشرح .

« تقلب » ـ من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية فى العكس ، لكن ذلك غير واجب .

وقوم يدعون للسلب ـ وفى نسخة « للسالب » ـ الجزئى الممكن عكسا ، بسبب انعكاس الموجب الجزئى الذى فى قوته .

وحسبانهم أن ذلك يكون خاصاً أيضاً ويعود أيضاً ـ وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » ـ إلى السلب .

فظنهم باطل قد تحققه مما ـ وفى نسخة « بما » ـ سمعته .

ومن هذا المثال قولنا : يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحاك ، ولا تقول : يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاك ليس بإنسان *

النهج السادس

الفصل الأول

إشـارة

إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها أو نحوه — وفى نسخة « ونحوه » *

(١) أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ، ومن يجرى مجراهم أربعة:

مسلمات .

ومظنونات وما معها .

ومشبهات بغيرها .

ومخيلات .

---

* أقول : لما فرغ عن بيان الأحوال الصورية للقضايا ، شرع فى بيان أحوالها المادية ؛ فإنهما يشتركان فى أن البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة ، متقدم على البحث عن صور الأقوال المتألفة عن القضايا ومواردها .

وقوله « أو نحوه » أى من جهة ما تخيل ؛ فإن التصورات تشبه التصديق من حيث إنه أيضاً انفعال ما للنفس تحدثها القضية .

قوله :

(١) أقول : يريد بمن يجرى مجرى القائسين ، مستعملى الاستقراءات ، والتمثيلات .

ووجه الحصر : أن القضية :

إما أن تقتضى تصديقاً .

(٢) والمسلمات :

إما معتقدات .

وإما مأخوذات .

(٣) والمعتقدات أيضاً ـ وفى نسخة بدون كلمة «أيضاً» ـ أصنافها ثلاثة :

الواجب قبولها

أو تأثيراً غير التصديق .

أو لا تقتضى أحدهما .

والأول :

إما أن يقتضى تصديقاً جازماً .

أو غير جازم .

والجازم :

إما أن يكون لسبب ، أو لما يشبه السبب .

وما يكون لسبب ، فهو المسلمات .

وما يكون لما يشبه السبب ، فهو المشبهات بغيرها .

وغير الجازم هو المظنونات .

وما معها هو المشهورات فى بادئ الرأى ، والمقبولات من وجه .

وما يقتضى تأثيراً غير التصديق ، فهو المخيلات .

وما لا يقتضى تصديقاً ولا تأثيراً ، فلا يستعمل لعدم الفائدة .

(٢) وذلك لأن السبب :

إما أن يكون عن تلقاء نفس المصدق

أو من خارج .

(٣) وذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج ، أولا .

فإن اعتبر ، وكان مطابقاً قطعاً ، فهو الواجب قبولها .

والمشهورات .

والوهميات .

(٤) والواجب قبولها :

أوليات

ومشاهدات .

ومجربات ، وما معها ، من الحدسيات والمواترات ، وقضايا قياساتها معها

وإلا فهو الوهميات .

وإلا تعتبر فهو المشهورات .

قوله :

(٤) وذلك لأن العقل :

إما أن لا يحتاج فيه إلى شىء غير تصور طرفى الحكم .

أو يحتاج .

والأول : هو الأوليات .

والثانى : لا يخلو .

إما أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويعينه على الحكم .

أو ينضم إلى المحكوم عليه .

أو إليهما معاً .

والأول : هو المشاهدات .

والثانى : لا يخلو :

إما أن يكون تحصيل ذلك الشىء ، بالاكتساب .

أو لا يكون .

وما بالاكتساب :

إما أن يكون بالسهولة .

(ه) فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها ، وأنواعها من هذه الجملة .

فأما الأوليات فهى القضايا التى يوجبها العقل الصريح لذاته ، ولغريزته

أو لا بالسهولة .

والأول : هو الحدسيات .

والثانى : ليس من المبادئ ، بل هو العلوم المكتسبة .

وما ليس بالاكتساب ، فهو القضايا التى قياساتها معها .

وما يحتاج فيهما إلى كليهما :

فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالإحساس ، وهو المتواترات .

وإما أن لا يكون ، وهو المجربات .

فهذه ستة أقسام .

وظاهر كلام الشيخ يقتضى أنه جعلها أربعة أقسام :

أحدها : ما لا يحتاج فيه العقل إلى شىء غير تصور طرفى الحكم ، وهو الأوليات .

وثانيها : ما يستعان فيه بالحواس ، وهو المشاهدات .

وثالثها : ما يحتاج فيه إلى غير تصور الطرفين :

وهو إما خفى ، وهو المجربات وما معها ، من الحدسيات ، والمتواترات .

وإما ظاهر غير مكتسب ، وهو القضايا التى قياساتها معها .

وأما الظاهر المكتسب ، فليس يقع فى المبادئ .

واعلم أن هذه التقسيمات ليست بذاتية ؛ فإن الأقسام قد تتداخل باعتبارات . كما سيجىء بيانه ؛ ولذلك جعلها الشيخ أصنافاً ، لا أنواعا .

قوله :

(ه) أقول : الحكم الذى له علة فهو إنما يجب إذا اعتبر مع علته ، ولا يجب بدون ذلك .

والحكم اليقينى هو الواجب فى نفسه ، الذى لا يتغير ، وهو الذى يجب قبوله .

فكل حكم عرف بعلته فهو يقينى ، وما لا يعرف بعلته ، فهو ليس بيقينى ، سواء كان له علة أولا .

ـ وفى نسخة « ولغريزتيه ـ لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه ؛ فإنه ـ وفى نسخة « وإنه » ـ كلماوقع للعقل التصور ، لحدودها ـ وفى نسخة « بحدودها » ـ بالكُنه ، وقع له ، التصديق فلا يكون ـ وفى نسخة بدون عبارة « التصديق فلا يكون » — للتصديق فيها — وفى نسخة « فيه » — توقف إلاّ على وقوع التصور والفطانة — وفى نسخة « والفطامة » — للتركيب .

ومن هذه — وفى نسخة « ومن هذا » — ما هو جلى للكل ؛ لأنه واضح تصور — وفى نسخة لا « واضح وتصور » — الحدود

ومنها — وفى نسخة « ومنه » — مار بما خفى وافتقر إلى تأمل الخفاء — وفى نسخة « تأمل لخفاء » وفى أخرى « خفاء » بدون كلمة تأمل » — فى تصور حدوده .

فإنه إذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر — وفى نسخة لا يتوعن » — على الأذهان المشتعلة — وفى نسخة « المشتغلة » — النافذة فى التصور .

والعلة قد تكون هى أجزاء القضية .

وقد تكون شيئاً خارجاً عنها .

وهو الحكم الأولى الذى يوجبه العقل الصريح ، لنفس تصور أجزاء القضية ، لا بسبب خارج .

فإن كانت أجزاء القضية جلية التصور ، جلية الارتباط ، فهو واضح للكل .

وإن لم يكن كذلك ، فهو واضح لمن تكون جلية عنده ، غير واضح لغيره .

وإذا توقف العقل فى الحكم الأولى بعد تصور الأجزاء فهو :

إما لنقصان الغريزة ، كما يكون للبله والصبيان .

(٦) وأما المشاهدات فكالمحسوسات ، وهى — وفى نسخة « فهى » — القضايا التى إنما نستفيد التصديق بها من الحس .

مثل حكمنا بوجود الشمس، وكونها — وفى نسخة « وأنها » — مضيئة

وحكمنا بكون — وفى نسخة « بأن » — النار حارة .

وكقضايا اعتبارية لمشاهدة — وفى نسخة « بمشاهدة » — قوى غير الحس، مثل معرفتنا بأنلنا فكرة ،وأن لنا خوفاً وغضبا . وأنا — وفى نسخة « وأن » وفى أخرى « وأما » ـ نشعر بذواتنا وبأفعال ذواتنا .

(٧) وأما المجربات فهى قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا — وفى نسخة « مما » — تتكرر فتفيد اذكاراً بتكررها — وفى نسخة « بتكرارها » —

وإما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات ، كما يكون لبعض العوام والجهال

قوله :

(٦) أقول : هذه ثلاثة أصناف :

أحدها : نجده بحواسنا الظاهرة ، كالحكم بأن النار حارة .

والثانى : ما نجده بحواسنا الباطنة ، وهى القضايا الاعتبارية ، بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر .

الثالث : ما نجده بنفوسنا ، لا بآلاتها ، وهى كشعورنا بذاتنا وبأفعال ذواتنا

والأحكام الحسية ، جميعها جزئية ؛ فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة ،وأما الحكم بأن كل نار حارة ، فحكم عقلى ، استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم ، والوقوف على علله ، ويجرى مجرى المجربات من وجه .

قوله :

(٧) أقول : المجربات تحتاج إلى أمرين :

أحدها : المشاهدة المتكررة .

فيتأكد منها عقد قوى لا يشك فيه .

وليس على المنطق أن يطلب السبب فى ذلك ، بعد أن لا يشك فى وجوده

فربما أوجبت التجربة قضاء جزماً .

وربما أوجبت قضاء أكثرياً .

ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات .

وهذا مثل حكمنا أن الضرب بالخشب مؤلم ، وإنما تنعقد التجربة — وفى نسخة « بالتجربة » — إذا أمنت النفس كون الشىء بالاتفاق .

وتنضاف إليه أحوال الهيأة — وفى نسخة بدون كلمة « الهيأة » — فتنعقد التجربة

والثانى : القياس الخفى .

وذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقياً ، فإذن هو إنما يستند إلى سبب .

فيعلم من ذلك أن هناك سبباً ، وإن لم تعرف ماهية ذلك السبب

وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً ؛ وذلك لأن العلم بسببية السبب ، وإن لم تعرف ماهيته ، يكفى فى العلم بوجود المسبب .

والفرق بين التجربة والاستقراء :

أن التجربة تقارن هذا القياس .

والاستقراء لا يقارنه .

ثم إن التجربة قد تكون كلياً ، وذلك عند ما يكون تكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه تجويز اللاوقوع .

وقد يكون حكم واحد .

مجرباً كلياً عند شخص .

(٨) ومما يجرى مجرى المجربات الحدسيات .

وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جداً ، فزال معه الشك، وأذعن له الذهن .

وأكثرياً عند آخر ،

وغير مجرب أصلا عند ثالث .

ولا يمكن إثبات المجرب للمنكر الذى لم يتول التجربة .

قوله [وليس على المنطقى أن يطلب السبب فى ذلك ، بعد أن لا يشك فى وجوده] إنما ذلك على الفلسفى الناظر فى كيفية استناد المسببات إلى أسبابها .

فالمجرب عند المنطقى من المبادئ .

وعند الفلسفى ليس من المبادئ .

قوله [وتنضاف إليه أحوال الهيأة فتنعقد التجربة] فالمشاهدة إذا تكررت مقرونة بهيأة ما . من وقوع فى زمان بعينه ، أو مكان بعينه ، أو على وجه معين ، أو مع شىء لا غير . فالحكم الكلى إنما يحصل مقيداً بتلك القيود والشرائط ، فلا يحصل مطلقاً عنها البتة .

وذلك كمن شاهد أن كل مولود بالزنج فهو أسود ، فله أن يحكم كذلك ، وليس له أن يحكم أن كل مولود أينما كان فهو أسود .

وينبغى أن يفرق بين ما يقارنه بالذات .

وبين ما يقارنه بالعرض ؛ لئلا يغلط .

فالحاصل أن التجربة تعطى الحكم الكلى مقيداً ، والعقل المجرد هو الذى يعطيه مطلقاً .

كما أن الحس هو الذى يعطيه جزئياً .

قوله :

(٨) أقول : هى جارية مجرى المجربات فى الأمرين المذكورين ، أعنى :

تكرار المشاهدة .

ومقارنة القياس .

إلا أن السبب فى المجربات معلومة السببية ، غير معلوم الماهية .

فلو أن جاحداً جحد ذلك ؛ لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس ، أو على سبيل المذاكرة — وفى نسخة « المناكرة » — لم يتأت أن يتحقق — وفى نسخة « يحقق » — له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا — وفى نسخة « قضايانا » — بأن نور القمر من الشمس — وفى نسخة « بأن القمر من نور الشمس » — لهيئات — وفى نسخة « لهيأة » — تشكل النور فيه

وفيها أيضا قوة قياسية ، وهى شديدة المناسبة للمجربات .

(٩) وكذلك القضايا التواترية — وفى نسخة « المتواترية » — وهى التى تسكن إليها النفس سكوناً تاماً يزول عنه — وفى نسخة « معه » — الشك

وفى الحدسيات معلوم بالوجهين .

وإنما توقف عليه بالحدس ، لا بالفكر ؛ فإن المعلوم بالفكر ، هو العلم النظرى ، فليس من المبادئ .

وسيأتى الفرق بين « الفكر » و « الحدس » فى « النمط الثالث » .

ولما كان السبب غير معلوم فى المجربات ، إلا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياساً واحداً .

والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك ؛ فإنها أقيسة مختلفة ، حسب اختلاف العلل فى ماهيتها .

والحدسيات أيضاً تختلف بالقياس إلى الأشخاص ، كالمجربات . ولا يمكن إثباتها — وفى نسخة « إثباته » — لغير الحادس ؛ ولذلك تعد من المبادئ .

قوله :

(١٠) أقول : الشهادات :

قد تكون قولية .

وقد لا تكون ، كالأمارات .

لكثرة الشهادات ، مع إمكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ — وفى نسخة « والمواطأة » —

وهذا مثل اعتقادنا بوجود « مكة »ووجود « جالينوس » و« إقليدس» — وفى نسخة « وأوقليدس» وغيرهم — وفى نسخة « وغيرها » — .

ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات فى مبلغ عدد معلوم — وفى نسخة بدون كلمة « معلوم » — فقد — وفى نسخة « فقال » — أحال ؛ فإن ذلك ليس متعلقاً — وفى نسخة « معلقاً » — بعدد تؤثر الزيادة والنقصان فيه وإنما الرجوع — وفى نسخة « المرجوع » — فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين — وفى نسخة « التبين » — فاليقين — وفى نسخة « واليقين » وفى أخرى « فالتبين » — هو القاضى بتوافى — وفى نسخة « بتوافر » — الشهادات ، لا عدد الشهادات .

وهذه أيضاً لا يمكن أن يُقنَع جاحدها ، أو يُسكَت بكلام .

والرجوع فيه إلى حصول اليقين ، وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطأة الشهداء ، وامتناع اجتماعهم على الكذب .

وبعض الظاهرين من نقلة الحديث ، ذهبوا إلى أنه يحصل بشهادة أربعين من الثقات ، فرد الشيخ عليهم .

وأعلم أن المتواترات أيضاً تشتمل على تكرار وقياس ، إلا أن الحاصل بالتواتر هو علم جزئى ، من شأنه أن يحصل بالإحساس ، وذلك لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة . فحكم المتواترات حكم المحسوسات ؛ ولذلك لا يقع فى العلوم بالذات .

قوله :

(١٠) وأما القضايا التى قياساتها معها — وفى نسخة « معها قياساتها » — فهى قضايا إنما يُصَدَّق فيها لأجل وسط . لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب ، بل كلما — وفى نسخة « كما » — أخطرت — وفى نسخة « أخطر » — حدّى — وفى نسخة « حد » — المطلوب بالبال، خطر الوسط بالبال — وفى نسخة بدون عبارة « بالبال » — خطر الوسط بالبال — مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة .

فقد استقصينا القول فى تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها ، من جملة المعتقدات ، من جملة المسلمات .

(١١) فأما المشهورات من هذه الجملة :

فمنها أيضا هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله ، لا من حيث هى واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها .

ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها — وفى نسخة « لاعمدتها » — إلا الشهرة .

---

(١٠) أقول : هذه تسمى فطرية القياسات .

والقياس فى قوله [الاثنان نصف الأربعة] لأن الاثنين عدد قد انقسمت الأربعة إليه ، وإلى ما يساويه . وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد .

قوله :

(١١) كما أن المعتبر فى الواجب قبولها ، كونها مطابقة ؛ لما عليه الوجود ، فالمعتبر فى المشهورات كون الآراء عليها مطابقة .

فبعض القضايا أولى باعتبار ، ومشهور باعتبار .

وهى آراء، لو خلى الإنسان وعقله المجرد، ووهمه، وحسه، ولم يؤدب بقبول قضاياما ـ وفى نسخة « قضاياها » ـ والاعتراف بها.

ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم، لكثرة الجزئيات، ولم يستدع إليها ما فى طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل، والأنفة، والحمية، وغير ذلك.

لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله، أو وهمه، أو حسه.

مثل حكمنا أن ـ وفى نسخة « بأن » ـ سلب مال الإنسان قبيح، وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه.

ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس، وإن صرف كثيراً منهم ـ وفى نسخة بدون عبارة « منهم » ـ عنه الشرع، من قبح ذبح الحيوان، إتباعا لما فى الغريزة، من الرقة، لمن تكون غريزته كذلك، وهم أكثر الناس،

وليس شىء من هذا يوجبه ـ وفى نسخة « الوجيه » ـ العقل الساذج.

والفرق بينها وبين الأوليات ما ذكره الشيخ من أن العقل الصريح الذى لا يلتفت إلى شىء غير تصور طرفى الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف.

ولا يحكم بها، بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى، كسائر النظريات. ولذلك يتطرق التغير إليها، دون الأوليات؛ فإن الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحة عظيمة. والكل لا يستصغر بالقياس إلى جزئه فى حال من الأحوال.

وللشهرة أسباب:

منها: كون الشىء حقاً جلياً، كقولنا: الضدان لا يجتمعان.

ومنها: ما يناسب الحق الجلى، ويخالفه بقيد خفى، فيكون مشهوراً مطلقاً، وحقاً مع ذلك القيد، كقولنا: حكم الشىء حكم شبيهه، وهو حق لا مطلقاً، ولكن فيما هو شبيه له.

ولو توهم الإنسان ـ وفى نسخة بدون كلمة « الإنسان » ـ نفسه، وأنه خلق دفعة، تام العقل، ولم يسمع أدبا، ولم يطع انفعالا نفسانيا أو خلقيا ـ وفى نسخة «أو خلقا» ـ لم يقض فى أمثال هذه القضايا بشىء، بل أمكنه أن يجهلها ـ وفى نسخة « يجهله » ـ ويتوقف فيها ـ وفى نسخة « فيه » ـ

وليس كذلك حال قضائه أن الكل أعظم من الجزء.

وهذه المشهورات قد تكون صادقة، وقد تكون كاذبة.

وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها، إذا ـ وفى نسخة بدون كلمة « إذا » ـ لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر وفكر ـ وفى نسخة بدون عبارة « وفكر » ـ وإن كانت محمودة عنده.

والصادق غير المحمود، وكذلك الكاذب غير الشنيع، ورب ـ وفى نسخة « فرب » ـ شنيع حق، ورب محمود كاذب.

فالمشهورات ـ وفى نسخة اعتبار عبارة « فالمشهورات » أول فصل جديد عنوانه « تذنيب »:

ومنها: كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا: العدالة أحسن.

وقد يسمى بعضها بالشرائع غير المكتوبة؛ فإن المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها. وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله (وما تتطابق عليه الشرائع الإلهية).

ومنها: كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها، كقولنا: الذب عن الحرام واجب، وإيذاء الحيوان، لا لغرض، قبيح.

ومنها: ما يقتضيه الاستقراء، كقولنا: العلم بالمتقابلات واحد؛ لكونه بالمتضادات

إما من الواجبات .

وإما من المسلمات .

ـ وعند هذا الحد تقف بعض النسخ ـ وفى أخريات بحذف كلمة « المسلمات » ووضع موضعها كلمة « التأديبيات » أو « التأديبات » مع زيادة ما يلى : [الصلاحية ، وما تتطابق ـ وفى نسخة « تطابق » ـ عليها الشرائع الإلهية .

وإما خلقيات وانفعاليات .

وإما استقرائيات ، وهى إما بحسب الإطلاق .

وإما بحسب أصحاب صناعة ـ وفى نسخة « بصناعة » بدل « بحسب أصحاب صناعة » ـ وملة]

والمتضايفات ، وغيرها كذلك ، ويشترك الجميع فى أنها :

إما أن تكون مشهورة .

عند الكل كقولنا : الإحسان إلى الآباء حسن .

أو عند الأكثرين : كقولنا : الإله واحد .

أو عند طائفة : كقولنا : التسلسل محال ، وهو مشهور عند بعض أهل النظر – وفى نسخة « أهل المناظرة » –

والآراء المحمودة هى ما تقتضيه المصلحة العامة ، أو الأخلاق الفاضلة ، وهى الذائعات .

وقد تتقابل المشهورات كقولنا : الحياة مؤثرة ، باعتبار ، وموت الشهداء مؤثر باعتبار .

قوله :

(١٢) وأما القضايا الوهمية الصرفة ، فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاء شديد القوة ؛ لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس .

فما لا يوافق الحس – وفى نسخة « المحسوس » – لا يقبله الوهم .

ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة – وفى نسخة « محسوساً » – ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن – وفى نسخة « يكن » – أن تتمثل ذلك الوجود فى الوهم ؛ ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا تتمثل فى الوهم ، ولهذا ما يكون الوهم مساعداً للعقل فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادئ .

فإذا تعديا معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه .

وهذا الضرب من القضايا أقوى فى النفس من المشهورات التى ليست بأولية .

---

(١٢) أحكام الوهم فى المحسوسات حقه أن يصدقه العقل فيها .

ولتطابقها كانت ما يجرى مجرى الهندسيات ، شديدة الوضوح ، لا يكاد يقع فيها خلاف آراء .

وأما فى المعقولات الصرفة إذا حكمت أحكام تخص المحسوسات ، فهى كاذبة ، يكذبه العقل ، ويأتى بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ، ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما ، ينتج ما يناقض حكم الوهم . ويكابر الوهم فى الامتناع عن قبول النتيجة ، بعد قبول المقدمات والتأليف ، المقتضيين إياها لذاتهما .

وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل فى المشبهات بها — وفى نسخة بدون عبارة — « بها » — وهى أحكام للنفس فى أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى — وفى نسخة « أو على » — نحو ما يجب أن يكون أو يظن فى المحسوسات .

مثل اعتقاد المعتقد أن لا بد من خلاء ينتهى إليه الملاء إذا تناهى .

وأنه لا بد فى كل موجود من أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده .

وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها — وفى نسخة بدون عبارة

وأحكام الوهم فيها هى المسماة بالوهميات الصرفة .

وتلك المعقولات إما أمور جزئية ، هى مبادئ المحسوسات .

وإما أمور كلية يعمها ويعم غيرها . وهو معنى قوله [فى أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها] .

وتكون أحكامه عليها على وجه يمتنع أن يكون عليه — وفى نسخة « عليها » — كالحكم بأن كل موجود ذو وضع ؛ فإنه يمتنع أن يكون بعض الموجودات كذلك .

وعلى وجه يجب أن يكون فى المحسوسات كذلك ؛ فإن كل محسوس يجب أن يكون ذا وضع ، أو يظن أنها كذلك ، كالخلاء ؛ فإنه يظن أن عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلاء .

قوله [ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم] أى لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا أن يقاوم نفسه ، فيذهب إلى خلاف ما يقتضيه وهمه .

قوله [على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله ، إذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع منكر] يريد ما ذكرناه أولا ، وهو مع أنه باطل ، شنيع ؛ وذلك لأن أحكام الوهم مشهورة عند الأكثر ؛ لأنه أقرب إلى المحسوسات ، وأوقع فى ضمائر الجمهور .

قوله :

« لها » — لكانت تكون — وفى نسخة بدون كلمة « تكون » — مشهورة .

وإنما تثلم فى شهرتها الديانات الحقيقية ، والعلوم الحكمية .

ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع منكر .

وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل تكاد أن تكون من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — الأوليات والوهميات التى لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس .

فقد فرغنا من أصناف المعتقدات من جملة المسلمات .

(١٣) وأما المأخوذات : فمنها مقبولات .

ومنها تقريريات — وفى نسخة « تقريرات » —

وأما المقبولات من جملة المأخوذات ، فهى آراء مأخوذة عن — وفى نسخة « من » — جماعة كثيرة من أهل التحصيل .

أو من نفر ، أو من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — إمام — يحسن به — وفى نسخة « من » — الظن .

---

(١٣) أقول : هى إما أن تقبل ويحكم بها .

وإما أن لا تقبل ، بل يحكم بها لغرض ما .

والأول : مقبولات ، إما عن جماعة ، كما عن المشائين أن للفلك طبيعة خاصة .

أو عن نفر كأصول الأرصاد عن أصحابها .

أو عن نبى وإمام ، كالشرائع والسنن .

أو عن حكيم كأحكام تنتسب إلى بقراط ، كالطب .

أو عن شاعر كأبيات تورد شواهد .

وأما التقريريات فإنها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب ، أو التى يلزم قبولها ، والإقرار بها فى مبادئ العلوم ، إما مع استنكارٍ مّا —وفى نسخة « استنكاء » وبدون كلمة « ما » — وتسمى مصادرات .

وإما مع مسامحةٍ مّا — وفى نسخة « وما » — وطيب نفس ، وتسمى أصولا موضوعة .

ولهذه موضع منتظر .

(١٤) وأما المظنونات فهى أقاويل وقضايا وإن كان يستعملها المحتج بها وفى نسخة بدون عبارة « بها » — جزماً ؛ فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب

أو تكون مقبولة من غير أن تنسب إلى مقبول عنه ، كالأمثال السائرة .

وقيل : المأخوذات : إما بتسليم ممن هو أعلى مرتبة ، وهو المقبولات .

أو ممن هو أدنى مرتبة ، وهو الموضوعات فى مبادئ العلوم .

أو ممن هو مقابل وهو الواقعة فى المجادلات .

والأخيران هما التقريريات . والباقى ظاهر .

(١٤) قد ذكرنا فى صدر الكتاب أن الظن قد يطلق .

بإزاء اليقين على الحكم الجازم .

والمطابق الغير المستند إلى علته ، كاعتقاد المقلد .

وعلى الجازم الغير المطابق ، أعنى الجهل المركب .

وعلى غير الجازم الذى يرجح فيه أحد طرفى النقيض على الآخر ، مع تجويز الطرف الآخر جميعاً .

ويطلق تارة على الأخير من هذه الأقسام وحده ، وهو المسمى بالظن الصرف .

والمظنونات المذكورة ها هنا ، من هذا القبيل لا غير فى نفس الأمر ، وإن كان المستعمل إياها فى الحجج الخطابية يصح الجزم بها ، ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها .

الظن ، من دون أن يكون جزم — وفى نسخة« جزم من » — العقل منصرفاً عن مقابلها .

وصنف من جملتها المشهورات ، بحسب بادئ الرأى غير المتعقب وهى التى تعافص الذهن فتشغله عن أن يفطن الذهن لكونها مظنونة ، أو كونها مخالفة للشهرة ، إلى ثانى الحال .

والمرجح :

قد تكون شهرة حقيقية .

وقد يكون استناداً إلى صادق

وقد يكون غير ذلك .

والأول : يعرف بالمشهورات فى بادئ الرأى .

والثانى : هو المسمى بالمقبولات .

وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر فى المظنونات الصرفة ، وإن كانا يدخلان تحت المظنونات ، أى من حيث يصدق عليها ما يعتبر فى المظنونات .

وأما القسم الثالث : وهو الذى يكون المرجح فيه غير ذلك ، فهو المظنون المطلق ، ويدخل فيه التجربيات الأكثرية ، وما يناسبها من المتواترات ، والحدسيات ، أعنى غير اليقينية منها .

وقد أورد الشيخ فى مثال القسم الأول قولهم : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » .

والمشهور الحقيقى ما يقابله بوجه وهو أن يقال : « لا تنصر الظالم، وإن كان أخاك » .

وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين ، كما يقال : فلان الذى من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهراً، خائن ؛ فإنه مظنون من حيث إنه يتكلم مع الخصوم ويؤكد إثبات تكلمه معهم كون ذلك جهراً .

ونقيضه مظنون أيضاً من حيث إنه يتكلم جهراً ؛ إذ لو كان خائفاً لأخفى كلامه .

قوله :

فكأن — وفى نسخة « وكأن » — النفس تذعن لها فى أول ما تطلع عليها، فإن رجعت إلى ذاتها عاد الإذعان — وفى نسخة « ذلك الإذعان » — ظناً ، أو تكذيباً — وفى نسخة « وتكذيباً » .

وأعنى بالظن هاهنا ميلا من النفس ، مع شعور — وفى نسخة «شعوره» — بإمكان المقابل .

ومن هذه المقدمات قول القائل : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » .

وقد تدخل المقبولات فى المظنونات ، إذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس — وفى نسخة « نفس » — يقع هناك مع شعور بإمكان المقابل .

(١٥) وأما المشبهات فهى التي تشبه شيئاً من الأوليات ، أو المشهورات — وفى نسخة « أو من المشهورات » ـ ولا تكون هى هى بأعيانها .

وذلك الاشتباه :

---

(١٥) التى تشبه الأوليات ، فقد تقع فى المغالطات ، والتى تشبه المشهورات فقد تقع فى المشاغبات .
وهى إما لفظية .
وإما معنوية .
واللفظية ستة .
هى التى تقع بسبب الاشتراك .
إما فى اللفظ المفرد بحسب جوهره ، كالعين .
أو بحسب أحواله الداخلة فيه ، كالتصاريف .
أو العارضة له من خارج كالأعجام .
وإما للمركب فى تركيبه الذى يمكن أن يحمل على معنيين ، أو فى جهة التركيب — وفى نسخة « أو فى وجود التركيب » — وعدمه ، فيظن المركب غير المركب ، أو غير المركب مركباً .

يكون إما بتوسط اللفظ .

وإما بتوسط المعنى .

والذى يكون بتوسط اللفظ فهو إما — وفى نسخة بدون كلمة « إما » — أن يكون اللفظ فيهما واحداً والمعنى مختلفاً

وقد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ نفسه ، كما يكون فى المفهوم من لفظ — وفى نسخة « لفظة » ـ العين .

وربما خفى ذلك جداً كما يخفى فى النور إذا أخذ — وفى نسخة « كما إذا أخذ » — تارة بمعنى — وفى نسخة « لمعنى » ـ البصر — وفى نسخة « المبصر » — وأخرى بمعنى الحق عند العقل .

وقد ذكر الشيخ ها هنا ثلاثة أوجه :
أحدها : أن يكون المعنى مختلفاً بحسب جوهر اللفظ المفرد .
وقسمه إلى :
ظاهر كالعين .
وخفى كالنور .
وثانيها : ما يقع بحسب التركيب ، وهو القسم الرابع .
وقسمه :
إلى ما يختلف بسبب حذف العوارض التى لم تحذف لما كان مشبهاً ، كقولنا « غلامْ حسنْ » بالسكونين ؛ فإن الغلام يمكن أن يكون مضافاً إلى حسن ، ويمكن أن يكون موصوفاً به ، ويتميز أحدهما عن الآخر عند التحريك .
وإلى ما ليس كذلك ، كما هو بحسب اختلاف دلائل الصلات .
وثالثها : ما يكون بحسب تصريف اللفظ ، وهو القسم الثانى من الستة المذكورة .
وأشار بقوله [وقد يكون على وجوه أخرى] إلى باقى الأقسام .

وقد يكون بحسب ما يعرض — وفى نسخة «عرض» — للفظ فى تركيبه. إما فى نفس تركيبه كقول — وفى نسخة « مثل قول » — القائل « غلامْ حسنْ » بالسكونين.

أو بحسب اختلاف دلائل — وفى نسخة « دليل » — حروف الصلات فيه التى لا دلائل — وفى نسخة « دليل » — لها بانفرادها، بل الفائدة — وفى نسخة بدون كلمة « الفائدة » — إنما تدل بالتركيب، وهى الأدوات بأصنافها.

مثل ما يقال: ما يعلم الإنسان، فهو كما يعلمه.

فتارة [هو] يرجع إلى ما يعلم. وتارة إلى الإنسان.

وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من. — وفى نسخة «فى» — تصريفه

وقد يكون على وجوه أخر — وفى نسخة — « أخرى » — قد بينت فى

وأما المعنوية: فقد تكون جميعها بحسب ما يذكر فى المغالطات سبعة.

وتنقسم:

إلى ما يتعلق بالقضايا المفردة.

وإلى ما يتعلق بالمؤلفة.

والأول: ثلاثة:

أولها: إيهام العكس، كقولنا: كل أبيض ثلج؛ لأن الثلج أبيض.

وثانيها: سوء اعتبار الحمل، كقولنا: الشىء موجود مطلقاً؛ لكونه موجوداً بالقوة مثلا

وثالثها: أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وهو يكون بأن يؤخذ لازم الشىء أو ملزومه أو عارضه، أو معروضه، بدله.

مواضع أخر — وفى نسخة بدون عبارة « قد بينت فى مواضع أُخر » — من حقها أن تطول فيها الفروع وتكثر.

أَما — وفى نسخة « وأَما » — الكائن بحسب المعنى، فمثل ما يقع بسبب إيهام العكس.

مثل أَن يؤخذ: كل ثلج أَبيض، فيظن أَن كل أَبيض ثلج.

وكذلك إذا أُخذ لازم الشىء، بدل الشىء، فيظن أَن حكم اللازم حكمه

مثل أَن يكون الإنسان يلزمه أَن يتوهم — وفى نسخة «متوهم» ويلزمه أَنه مكلف مخاطب، فيتوهم أَن كل ماله وهم وفطنة ما، فهو مكلف.

وكذلك إذا وصف الشىء بما وقع منه على سبيل العرض، مثل الحكم على السقمونيا بأنه يبرد — وفى نسخة « مبرد » — إذا — وفى نسخة « إذ » — أَشبه ما يبرد من جهة.

فمثال ما يؤخذ الموضوع بدله قولنا: كل ذى وهم مكلف؛ لأن الإنسان مكلف، وذو وهم.

ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله، قولنا: السقونيا تبرد؛ لأنه يزيل المسخن، ويعرض لمزيل المسخن أن يبرد؛ فإذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض، إذ اشتبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معهما.

والشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنين.

والأربعة التى لم يذكرها هى المتعلقة بالمؤلفة، وهى جمع المسائل فى مسألة، ووضع ما ليس بعلة علة، والمصادرة على المطلوب، وسوء التركيب. وسيجىء ذكرها.

قوله:

وكذلك أشياء أخر تشبه هذه .

(١٦) وبالجملة كل ما يتزوج من القضايا على أنه بحال يوجب تصديقاً ؛ لأنه — وفى نسخة « على أنه » — يشبه ـ وفى نسخة « مشبه » وفى أخرى « شبيه » ـ أو يناسب ـ وفى نسخة « مناسب » ـ لما هو بتلك الحال ، أو قريب منه .

فهذه هى المشبهات اللفظية ، والمعنوية .وقد بقيت المخيلات .

(١٧) وأما المخيلات ـ وفى نسخة « والمخيلات » ـفهى قضايا تقال قولا وتؤثر ـ وفى نسخة « فتؤثر » ـ فى النفس تأثيراً عجيباً من قبض وبسط ـ وفى نسخة « أو بسط » ـ

وربما زاد على تأثير التصديق .

---

(١٦) يشير إلى السبب الجامع لجميع أنواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو، وبين ما هو غيره .

(١٧) أقول : الناس للتخيل أطوع منهم للتصديق ، ولذلك قال الشيخ [يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ، وعما يذرونه ، إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو] ولأجله ما يفيد الاشعار فى الحروب ، وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها .

والتخييل إما ما يقضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيأته .

وإما ما يقتضيه المعنى فقط ، وهو لقوة صدقه ، أو شهرته .

وإما ما يقتضيه أمر آخر وهو حسن المحاكاة ؛ فإن سبب تحريك النفس فيه هو الهيأة الخارجة عن التصديق .

والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة ، وقد تكون بتحسين الشىء ، وقد تكون بتقبيحه .

قوله :

وربما لم يكن معه تصديق . مثل ما يفعله قولنا وحكمنا فى النفس ، أن العسل مرة مهوعة — وفى نسخة « متهوعة » — على سبيل محاكاته ـ وفى نسخة«المحاكاة» ـ للمرة فتأباه ـ وفى نسخة«فأباه» ـ النفس وتنقبض عنه .

وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما ـ وفى نسخة « وعلى ما » ـ يذرونه إقداماً وإحجامًا صادراً عن هذا النحو من حركة النفس ، لا على سبيل الروية ولا الظن .

والمصدقات — وفى نسخة اعتبار «والمصدقات» بداية فصل جديد عنوانه « تذنيب » — من الأوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل — وفى نسخة بدون عبارة«قد تفعل» —فعل المخيلات من تحريك النفس أو قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار ، ومخيلة باعتبار .

وليس يجب فى جميع المخيلات أن تكون كاذبة . كما لا يجب فى المشهورات وما يخالف الواجبَ قبولُه . أن يكون لا محالة كاذباً .

وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه ، إما بجودة — وفى نسخة «الجودة» — هيأته . أو قوة صدقه . أو قوة شهرته ، أو حسن محاكاته ، لكنا قد — وفى نسخة بدون كلمة «قد» — نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة .

وما — وفى نسخة « وربما » — تحرك النفس من الهيئات — وفى نسخة « الهيأة » — الخارجة عن التصديق *

الفصل الثانى

تذنيب

— وفى نسخة بدون كلمة « تذنيب » —

(١) ونقول : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — اسم التسليم يقال — وفى نسخة « يدل » — على أحوال القضايا من حيث توضع وضعاً ويحكم بها حكماً — وفى نسخة « كما » — كيفما كان — وفى نسخة « كيف كان » —

فربما كان التسليم من العقل الأول .

وربما كان من اتفاق الجمهور .

وربما كان من إنصاف — وفى نسخة بدون كلمة «إنصاف» — الخصم *

---

(١) أقول : فسر التسليم بأنه حال القضية من حيث توضع وضعاً ، وهذا الوضع هو بالمعنى الأعم من التسليم كما ذكرناه فى أول الكتاب .

وظهر منه أنه ليس على ما ذهب إليه الفاضل الشارح من أن الوضع هو تسليم الجمهور .

والتسليم هو تسليم شخص ما .

النهج السابع

وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج*

الفصل الأول

إشـــــارة

إلى القياس والاستقراء والتمثيل

(١) أصناف ما يحتج به فى إثبات شىء لا مرجع فيه إلى القبول والتسليم ، أو فيه مرجع — وفى نسخة « رجوع » وفى أخرى « مرجوع » — إليه لكنه لم يرجع إليه ، ثلاثة :

أحدها : القياس .

والثانى : الاستقراء وما معه .

والثالث : التمثيل وما معه .

---

* أقول : التركيب الأول للقضايا .

والثانى لما يتركب عنها ، ولا يكون فى حكمها وهى الحجج .

(١) أقول : كل حجة فهى إنما تتألف عن قضايا ، وتتجه إلى مطلوب يستحصل بها .

ولا يصح أن تكون كل قضية مطلوبة بحجة ، وإلا لتسلسل أو دار ؛ فلا بد من نهاء إلى قضايا ليس من شأنها أن تكون مطلوبة ؛ بل هى المبادئ للمطالب . وهى يرجع فيها إلى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج المتقدم قبولا .

إما واجباً ، كما فى الأوليات ، وما ذكر معها .

أو غير واجب ، كما فى المقبولات ، أو ما يجرى مجراها .

وتسليما :

إما حقيقياً كما فى الذائعات .

أو غير حقيقى كما فى المسلمات ، فى بادئ الرأى .

وجميعها قد تكون كذلك على الإطلاق .

كالأوليات المشهورة .

وقد تكون بحسب اعتبار ما ، كالذائعات الصرفة التى تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان .

فهى بذلك الاعتبار مباد للجدل .

وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة ، بل محتاجة إلى بيان يحكم بكونها مستحقة :

إما للقبول والتسليم .

أو للرد والمنع .

وهى بذلك الاعتبار مسائل من العلوم .

ولا يلتفت عند الاعتبار الثانى إلى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الأول .

فإذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو :

إما شىء لا مرجوع فيه إلى القبول والتسليم .

أو فيه مرجوع إليه ، لكنه لم يرجع إليه .

وكل حجة ، فإنما هى حجة بالقياس إلى شىء هو كذلك .

وأصناف الحجج ثلاثة ؛ وذلك لأن الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ، ضرورة ، وإلا لامتنع استلزام أحدهما الآخر ؛ فذلك التناسب يكون :

إما باشتمال أحدهما على الآخر .

أو بغير ذلك .

فإن كان بالاشتمال ، فلا يخلو :

إما أن تكون الحجة هى المشتملة على المطلوب ، وهو القياس .

أو بالعكس ، وهو الاستقراء .

وإن لم يكن الاشتمال ، فلا بد وأن يشملهما ما به يتناسبان ، وهو التمثيل .

وإنما قال [وأصناف الحجج] ولم يقل (وأنواعها) لأن الحجة الواحدة قد تكون قياساً باعتبار ، واستقراء باعتبار ، كالقياس المقسم الذى هو الاستقراء التام .

وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهاناً ، ويكون ذكر المثال فيه حشواً .

لكن الاستقراء والتمثيل إذا أطلقا ، لم يقعا على ما يجرى منهما مجرى القياس فى إفادة اليقين .

وما مع الاستقراء الذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه ، مما لا يقع فى المحاورات العلمية ؛ وذلك لأن الاستقراء الذى يستوى فى الأقسام حقيقة ، أعنى التام ، فقد يقع فى البراهين .

والذى يدعى فيه الاستيفاء ، ويؤخذ على أنه مستوفى بحسب الشهرة ، فقد يقع فى الجدل .

وما عداهما مما يخيل أنه يشتمل على أكثر الأقسام ، ولا يدعى فيه الاستيفاء ، فهو ليس بالاستقراء ، بل يلحق به ، ويستعمل فى سائر الصناعات .

وما مع التمثيل فكالقياس الاقترانى ، وكالتمثيلات الخالية عن الجامع ؛ إذ هى ليست بتمثيل فى الحقيقة ، بل بحسب الظن .

والفاضل الشارح : فسر ما مع الاستقراء ، بالاستقراء التام .

وهو قسم منه .

وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون .

وهو التمثيل نفسه .

قوله :

(٢) فأمّا — وفى نسخة «وأما» — الاستقراء فهو الحكم على كلى بما يوجد — وفى نسخة « وجد » — فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ — وفى نسخة «يحرك عند المضغ فكه الأسفل» — استقراء للناس والدواب البرية — وفى نسخة بدون كلمة « البرية » — والطير .

والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح ؛ فإنه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف — وفى نسخة « خلاف » — ما استقرئ — وفى نسخة « يستقرأ » — مثل التمساح فى مثالنا .

بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب ، بخلاف حكم جميع ما سواه .

---

(٢) أقول : القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط .

فالقياس أن تقول :

كل إنسان ، وفرس ، وطائر ؛ حيوان .

وكل حيوان يحرك فكه الأسفل .

والاستقراء أن تقول :

كل حيوان إما : إنسان ، أو فرس ، أو طائر .

وكلها يحرك فكه الأسفل .

فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى .

والاستقراء المشتمل على الحصر تام . وغيره ناقص .

والاسم يقع مطلقاً على الناقص ، والذى بينه الشيخ .

وهو لا يفيد غير الظن .

فاستعماله فى البرهان مغالطة .

وفى الجدل ليس بمغالطة ، ولا يمنع إلا بإيراد النقض .

وما فى الإيراد ظاهر .

قوله :

(٣) وأما التمثيل فهو الذى يعرفه أهل زماننا بالقياس .

وهو — وفى نسخة « فهو » — أن يحاول الحكم على شىء — وفى نسخة « الشىء » — بحكم موجود فى شبيهه — وفى نسخة « شبهه » —

وهو حكم — وفى نسخة « الحكم » — على جزئى بمثل — وفى نسخة « مثل » — ما فى جزئى آخر يوافقه فى معنى جامع .

وأهل زماننا يسمون المحكوم عليه [فرعاً] .

والشبيه [أصلًا]

وما اشتركا فيه [معنى وعلة] .

وهذا أيضاً ضعيف . وآكده أن يكون المعنى الجامع هو السبب — وفى نسخة « أو السبب » — أو العلامة — وفى نسخة « أو العلاقة » — لكون الحكم فى المسمى أصلًا .

---

(٣) أقول : بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل .

أما المتكلمون ففى مثل قولهم للسماء : محدثة ؛ لكونه متشكلا كالبيت .

ويسمون البيت وما يقوم مقامه (شاهداً) .

والسماء (غائباً)

والمتشكل (معنى جامعاً)

والمحدث (حكماً) .

ولا بد فى التمثيل التام من هذه الأربع .

والفقهاء لا يخالفونهم إلا فى اصطلاحات .

وإذا ردّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا :

. . . .

السماء متشكل .

وكل متشكل فهو محدث كالبيت .

فيكون الخلل من جهة الكبرى .

وأردأ أنواع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمى .

ثم ما خلا عن الجامع .

وأجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ، ويثبتون تعليله به .

تارة بالطرد والعكس ، وهو التلازم وجوداً وعدماً ، وهو مع أنه يقتضى كون كل واحد منهما علة للأخرى ، لا يجدى بطائل ؛ لأن التلازم لو صح لما وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع .

وتارة بالتقسيم والسبر وهو أن يقال : تعليل الحكم إما بكون البيت متشكلا ، أو بكونه كذا وكذا . ثم يسبر فلا يوجد معللا بشىء من الأقسام إلا بكونه متشكلا ، فيعلل به .

وهم يطالبون — وفى نسخة « مطالبون » —

أولا : بكون الحكم معللا .

وثانياً : بحصر الأقسام .

وثالثاً : بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها ، مما يمكن .

ولو سلم الجميع ، لما أفاد اليقين أيضاً ؛ لأن الجامع ربما يكون علة للحكم فى الأصل لكونه أصلا ، دون الفرع .

أو ربما انقسم إلى قسمين : يكون أحدهما علة للحكم أينما وقع ، دون الثانى ، وقد اختص الأصل بالأول .

ثم إن صح كون الجامع علة للفرع ، كان الاستدلال به برهاناً . والتمثيل بالأصل حشوا — وفى نسخة « حشو » —

وموضع استعمال التمثيل الخطابة ، ثم الشعر .

ويسمى فى الخطابة (اعتباراً) .

والمنجح منه بسرعة (برهاناً) .

قوله :

(٤) وأما القياس فهو العمدة .

وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه لذاته قول آخر .

---

(٤) القياس : قد يكون بألفاظ مسموعة .

وقد يكون بأفكار ذهنية .

وكذلك القول .

ف (القول المسموع) جنس للقياس المسموع .

والذهنى ، للذهنى .

وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك ، أو التشابه فى حد ما ، وهو كذلك .

والقول الواحد الذى يلزم عنه قول ، كالقضية المستلزمة لعكسها ، ليس بقياس

فالقياس : هو المؤلف من أقوال .

وليس من شرط القياس أن يكون ما أورد فيه مسلماً ، كما سيصرح به الشيخ . بل من شرط كونه قياساً كونه بحيث إذا سلم ما أورد فيه ، لزم عنه النتيجة .

فإن المورد فى الخلف ، لا يكون مسلماً أصلا .

والقول اللازم إنما يتبع الأقوال فى الصدق ، دون الكذب ؛ كما مر فى باب العكس .

وقوله [ما يلزم عنه] يشمل ما يلزم لزوماً بيناً كما بينا فى القياسات الكاملة ، وما يلزم لزوماً غير بين ، كما فى غيرها .

قوله [لذاته] يفيد أنها لا تستلزم القول الآخر .

لإضمارها على قول لم يصرح به .

أو بكون بعضها فى قوة قول آخر ،

بل لكونها تلك الأقوال فحسب .

وأما الأقوال التى يلزم عنها قول بشرط إضمار قول آخر ، كما سيأتى فى قياس المساواة .

وأما التى يلزم عنها قول ، لكون بعضها فى قوة قول آخر ، فكما لو قلنا :

. . . .

الجسم ممكن .

والممكن محدث .

فالجسم ليس بقديم .

وإنما لزم عنها ذلك ، لكون الثانى منهما فى قوة قولنا : الممكن ليس بقديم .

وقد يزاد فى هذا الحد قيدان آخران .

فيقال : قول آخر متعين — وفى نسخة « معين » — اضطراراً .

وفائدة قيد « التعين » — وفى نسخة « التعيين » — أن قولنا فى الشكل الأول مثلا :

لا شيء من الحجر بحيوان .

وكل حيوان جسم .

ليس بقياس ؛ إذ لو يلزم عنه قول ، يكون الحجر فيه موضوعاً ، مع أنه يلزم عنه قول آخر ، وهو قولنا : بعض الجسم ليس بحجر .

وفائدة قيد (الاضطرار) أن بعض الأقوال قد يلزم عنها قول فى بعض المواد ، دون بعض ، كما إذا اقترن قولنا :

لا شيء من الفرس بإنسان .

تارة بقولنا :

وكل إنسان ناطق .

وتارة بقولنا :

وكل إنسان حيوان .

فإنه يلزم عن الأول :

لا شيء من الفرس بناطق .

ولا يلزم عن الثانى مثل ذلك، فلا يكون ذلك اللزوم ضرورياً .

وفرق بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها .

وبين ما يلزم عنها قول ضرورى .

فالمراد هو الأول ؛ فإن من الأقيسة ما يلزم عنها قول ممكن، ولكن لزوماً ضرورياً :

قوله :

(٥) وإذا أوردت القضايا فى مثل هذا الشيء الذى يسمى قياساً أو استقراء ، أو تمثيلًا ، سميت حينئذ مقدمات .

فالمقدمة : ـ وفى نسخة «والمقدمة» ـ قضية صارت جزء قياس أو حجة .

وأجزاء هذه ، التى تسمى مقدمة ، الذاتية التى تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأول التى لا تتركب القضية من أقل منها ، تسمى حينئذ حدوداً .

ومثال ذلك : كل (ب) (ج)

وكل (ب) (ا)

يلزم منه أن كل (ج) (ا)

فكل ـ وفى نسخة « وكل » ـ واحد من قولنا :

كل (ج) (ب)

وكل (ب) (ا)

مقدمة .

و (ج) و (ب) و (ا) حدود .

وقولنا : وكل ـ وفى نسخة « فكل » ـ (ج) (ا) نتيجة .

والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه ، حتى لزم عنه ـ وفى نسخة منه ـ هذه النتيجة ، هو القياس .

---

(٥) أكثره ظاهر .

وإنما قال [وأجزاء هذه التى تسمى مقدمة الذاتية التى تبقى بعد التحليل] لأن المقدمة قد تشتمل على أجزاء لفظية زوائد ، تجرى مجرى الحشو ، فلا تكون هى ذاتية .

وليس من شرطه أن يكون مسلم القضايا ـ وفى نسخة « المقدمات » ـ حتى يكون قياساً ، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه ، لزم منها ـ وفى نسخة « عنها » ـ قول آخر :

فهذا شرطه فى قياسته — وفى نسخة « فهذه شرط فى قياسه » — فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ، ويكون القول — وفى نسخة بزيادة « فيه » — قياساً ؛ لأنه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبة ـ وفى نسخة « واجبه » ـ ؛ كان يلزم عنه قول آخر .

ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل ، وهو الصورية ، كالرابطة ، والجهة ، وحرف السلب .

وجميع ذلك ليست بحدود ، بل الحدود هى الذاتية الباقية بعد التحليل إلى أجزاء القضية .

وإنما سميت حدوداً ؛ لأنها تشبه حدود النسب المذكورة فى الرياضيات ، وهى الأركان التى تقع النسبة بينها .

قوله :

الفصل الثانى

إشارة

خاصة إلى القياس

(١) القياس — وفى نسخة « والقياس » — على ما حققناه نحن على قسمين :

اقترانى　　　واستثنائى

فالاقترانى — وفى نسخة « والاقترانى » — هو الذى لا يتعرض فيه للتصريح — وفى نسخة « التصريح » — بأحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة بل إنما يكون فيه بالقوة مثل ما أوردناه — وفى نسخة « أريناه » ـ فى المثال المذكور .

---

(١) أقول : المنطقيون قسموا القياس إلى ما يتألف من :

حمليات .　　　أو شرطيات

وخصوا الشرطيات بـ (الاستثنائيات) لأنهم لا — كذا فى الأصل ، ولعلها « لم » — يتنبهوا للشرطيات الاقترانية ؛ فإن المورد فى التعليم الأول هى الحمليات الصرفة ، والاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير .

فلما وقف الشيخ لإخراج الشرطيات الاقترانية من القوة إلى الفعل ، فحقق أن القياس إنما ينقسم بالقسمة الأولى إلى :

الاقترانيات　　　والاستثنائيات .

وباقى الفصل ظاهر .

قوله :

وأما الاستثنائى : فهو الذى يتعرض فيه للتصريح ـ وفى نسخة «التصريح» ـ بذلك ـ وفى نسخة « لذلك » ـ

مثل قولك : إن كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم .

لكنه غنى .

فهو إذن ـ وفى نسخة بدون كلمة « إذن » ـ لا يظلم .

فقد ـ وفى نسخة « وقد » ـ وجدتَ فى القياس أحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة وهو ـ وفى نسخة «وهى» ـ النتيجة بعينها .

ومثل قولك : إن كانت هذه الحمى ، حمى يوم ، فهى لا تغير النبض تغييراً شديداً .

لكنها غيرت النبض تغييراً ـ وفى نسخة بدون كلمة « تغييراً » ـ شديداً . فينتج أنها ليست حمى يوم .

فتجد فى القياس أحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة . وهو نقيض النتيجة .

والاقترانيات : قد تكون من حمليات ساذجة .

وقد تكون من شرطيات ساذجة .

وقد تكون مركبة منهما .

والتى تكون ـ وفى نسخة « هى » بدل « تكون » ـ من شرطيات ساذجة

فقد : تكون من متصلات ساذجة

وقد تكون من منفصلات ساذجة .

وقد تكون مركبة منهما .

فأما ـ وفى نسخة « وأما » ـ عامة المنطقيين فإنهم إنما ـ وفى نسخة بدون كلمة « إنما » ـ تنبهوا للحمليات فقط .

وحسبوا أن الشرطيات لا تكون إلا استثنائية ـ وفى نسخة « لا تكون الاستثنائية » ـ فقط .

ونحن نذكر الحمليات بأصنافها .

ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التى هى أقرب إلى الاستعمال ، وأشد علوقا بالطبع .

ثم نتبعها بالاستثنائيات .

ثم نذكر بعض الأحوال التى تعرض للقياس ، وقياس الخلف .

ونقتصر فى هذا المختصر على هذا القدر ـ وفى نسخة « المبلغ » وفى أخرى بدونهما جميعا ـ

الفصل الثالث

إشـارة

خاصة إلى القياس الاقترانى

(١) القياس : الاقترانى يوجد فيه شىء مشترك مكرر ، يسمى « الحد الأوسط » مثل ما كان فى مثالنا السالف « ب » .

ويوجد فيه لكل واحدة — وفى نسخة « واحد » — من المقدمتين شىء يخصها — وفى نسخة « يخصهما » — مثل ما كان فى مثالنا :

(ج) فى مقدمة .

و (ا) فى مقدمة .

وتوجد النتيجة إنما تحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث — وفى نسخة بدون كلمة « حيث » — قلنا : فكل (ج) (ا) .

---

(١) هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر .

و (الأوسط) سمى (أوسط) لأنه واسطة بين حدى المطلوب بها ، بين الحكم بأحدهما على الآخر .

و (الأصغر) سمى (أصغر) لاحتمال كونه جزئيًّا تحت الأوسط فى الترتيب الطبيعى عن اقتناص الحكم الكلى الإيجابى .

و (الأكبر) سمى (أكبر) لكونه كليًّا فوق الأوسط فى ذلك الترتيب .

والفاضل الشارح : أوردها هنا إشكالين :

الأول : أنا إذا قلنا : (ا) مساو لـ (ب)

و (ب) مساو لـ (ج)

وما صار منهما فى النتيجة موضوعاً أو — وفى نسخة « و » — مقدما ، مثل (ج) الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — كان فى مثالنا ؛ فإنه يسمى الأصغر .

وما كان — وفى نسخة « صار » — محمولا فيها — وفى نسخة « فيه » — أو — وفى نسخة بدون كلمة « أو » — تالياً مثل (ا) فى مثالنا ، فإنه يسمى الأكبر — وفى نسخة « بالأكبر » —

والمقدمة التى فيها الأصغر تسمى الصغرى .

والتى فيها الأكبر تسمى الكبرى — وفى نسخة « كبرى » —

وتأليفهما يسمى (اقترانا) — وفى نسخة « اقترانيا » —

وهيأة التأليف من كيفية وضع الحد — وفى نسخة بدون « الحد » — الأوسط عند الحدين الطرفين تسمى شكلا .

وما كان من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — الاقتران — وفى نسخة « الاقترانات » وفى أخرى « الاقترانيات » — منتجاً يسمى قياساً

أنتج فـ (ا) مساو لمساو لـ (ج) .

والمتكرر ها هنا ليس حدًّا فى المقدمتين ، بل جزء حد من إحداهما ، وجزء تام من الأخرى .

وكذا إذ قلنا : الدرة فى الحقة .

والحقة فى البيت .

فالدرة فى البيت .

والثانى : إذا قلنا : الإنسان حيوان .

والحيوان جنس .

تكرر الحد بتمامه ، ولم ينتج .

ثم قال : وأجيب عن هذا بأن الحيوان الذى هو جنس ليس هو الذى يقال على الإنسان .

وذلك لأن الأول بشرط لا شىء .

والثانى لا بشرط شىء .

فإذن المعنى مختلف .

وهو ضعيف ؛ لأن الحيوان الذى هو الجنس ، لو لم يكن مقولا على الإنسان وغيره ، لم يكن جنساً .

وأيضاً : إنكم قلتم : الحيوان بشرط لا شىء ، هو المادة ، فكيف جعلتموه جنساً ؟

وأيضاً : هو جزء ، والجزء سابق فى الوجود ، فكيف يقومه الفصل ؟

وأيضاً : يلزم منه أن يكون جزء الجزء الذى هو الجنس الأعلى ، سابقاً فى الوجود على الجزء الذى هو الجنس ، بخلاف ما ذكرتموه .

وشنع : فى جميع ذلك على الشيخ .

ثم قال : يشبه أن يكون الجواب : أن الحيوان الذى يحمل عليه الجنس هو المحمول على الإنسان ، بشرط أن يكون أيضاً محمولا على غيره .

فالذى يحمل على الإنسان ، هو المحمول عليه فقط . وبين الأمرين فرق .

وأقول : الجواب :

على إشكاله الأول : أنا إذا قلنا : (ا) مساو لـ (ب)

و (ب) مساو لـ (ج)

فـ (ا) مساو لـ (ج)

فقد وضعنا القول فى القضية الثانية على (ب) الذى هو جزء من أحد حدى القضية الأولى ، مكانه فى القضية الثالثة .

ويكون ذلك كما إذا قلنا :

زيد مقتول بالسيف .

والسيف آلة حديدية .

فزيد مقتول بآلة حديدية .

فهذه القضية هى القضية الأولى ، إلا أن السيف قد حذف منها ، وأقيم مقامه ما هو مقول عليه .

ثم لا يخلو إما أن يكون بين :

مفهوم المقتول بالسيف .

ومفهوم المقتول بآلة حديدية .

تغاير يقتضى أن يكون أحدهما المحمول على الآخر .

أو لا يكون بينهما تغاير أصلا ، بل هما بمنزلة لفظين مترادفين ، يعبران عن شىء واحد

وعلى التقدير الأول : كان قولنا :

زيد مقتول بالسيف .

والسيف آلة حديدية .

فى قوة قياس ، صورته :

زيد مقتول بالسيف .

والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية .

وينتج ما ذكرناه .

وعلى التقدير الثانى : لا يكون ذلك قياساً ، ولا فى قوته ؛ بل كان قولنا :

زيد مقتول بآلة حديدية .

الذى ظنناه نتيجة ، فهو بعينه قولنا :

زيد مقتول بالسيف .

الذى ظنناه مقدمة .

وحينئذ لم يكن بينهما فرق ؛ لأن محمولهما اسمان مترادفان ، إلا أن أحدهما يشتمل على جزء هو لفظة ما ، والثانى يشتمل على جزءهو ما يقوم مقام ذلك اللفظ .

والمراد منهما شىء واحد .

وقس عليه المثالين المذكورين ، وما يجرى مجراهما .

إلا أن المثال الثانى ، إنما يشبه الأول إذا قلنا فيه :

. . . .

فالدرة فيما هو فى البيت .

ويتوصل من ذلك إلى قولنا :

فالدرة فى البيت

بإضافة مقدمة أخرى إليه ، هى قولنا :

وكل ما هو فيما هو فى البيت ، فهو فى البيت .

على ما سيأتى فيما بعد ، إن شاء الله .

وعن إشكاله الثانى : أن

الجواب الأول : وهو أن الحيوان الذى هو الجنس ، غير الذى هو المقول على الإنسان ، حق . لكن ليس وجه التغاير أن :

أحدهما : بشرط لا شىء .

والثانى : لا بشرط شىء .

فإن كليهما لا بشرط شىء ؛ فإن شرط الشىء ها هنا ، يراد به ما من شأنه أن يدخل فى مفهوم الحيوان ، عند صيرورته محصلا .

بل وجه التغاير : أن :

أحدهما : مأخوذ مع شىء ، وإن لم يكن أخذ ذلك الشىء شرطاً فى مفهومه ليتحصل

والثانى : ليس مأخوذاً مع شىء ، وإن جاز أن يؤخذ مع شىء .

وبيانه : أن (الحيوان) المقول على الإنسان ليس بعام ولا خاص ؛ إذ يمكن حمله على زيد ، كما أمكن حمله على الإنسان .

والذى هو الجنس ، فهو من حيث هو جنس ، عام مركب :

من الأول .

ومن معنى العموم العارض له .

فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شىء ، مما هو تحته ، وفرق :

بين ما يصلح لأن يعرض له ما يصيره جنساً .

وبين ما قد عرض له ذلك .

فالمحمول هو الأول .

. . . .

والجنس هو الثانى .

وما أجاب به على سبيل الشك فهو الجواب ، ولكن ينبغى أن يفهم .

من المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضاً محمولا على غيره ، أنه مشروط بذلك فى صيرورته جنساً لا فى كونه محمولا على الإنسان .

ومن المحمول على الإنسان فقط ، أنه محمول بلا شرط أصلا ، لا بشرط أنه محمول عليه فقط .

والأصوب أن يقال :

الحيوان الذى هو الجنس ، هو المحمول على الإنسان وغيره ، من حيث هو كذلك .

والذى يحمل على الإنسان ، هو المحمول عليه ، لا مع قيد آخر .

فليس بشىء[1] ؛ لأن الحمل على شىء بشرط حمله على غيره ، ليس بمعقول ؛ إذ لا يقال :

الإنسان حيوان بشرط أن يكون الفرس أيضاً حيواناً، حتى يصدق ذلك إن صدق هذا ، ويكذب إن كذب هذا .

بل المحمول على الشىء ، إذا اشترط فيه الحمل على غيره ، فقد أخرج من أن يكون محمولا ، فضلا عن أن يكون أحدهما ؛ لأنه من حيث هو كذلك ، ليس بأحدهما ،

(١) فيما بين السطور رمز ربما يشير إلى أن عبارة « فليس بشىء » زائدة . فتأمل .
ومما هو جدير بالملاحظة أن العبارة التالية « فهو الجواب . ولكن ينبغى أن يفهم :
من المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضاً محمولا على غيره ، أنه مشروط بذلك فى صيرورته جنساً ، لا فى كونه محمولا على الإنسان .
ومن المحمول على الإنسان فقط ، أنه محمول بلا شرط أصلا ، لا بشرط أنه محمول عليه فقط .
والأصوب أن يقال :
الحيوان الذى هو الجنس ، هو المحمول على الإنسان وغيره ، من حيث هو كذلك .
والذى يحمل على الإنسان ، هو المحمول عليه ، لا مع قيد آخر »
وجدت مكتوبة على هامش النسخة بخط المصحح ، مع إشارته إلى ضرورة إدخالها فى المكان الذى أدخلتها فيه .
وهل المصحح الذى زاد العبارة السابقة على الهامش ، هو نفسه الذى وضع بين السطور الرمز الذى ربما يشير إلى زيادة عبارة « فليس بشىء » ؟ أو غيره ؟ ذلك أمر غير معروف (المحقق) .

الفصل الرابع

إشارة

إلى أصناف الاقترانيات — وفى نسخة « الاقترانات » — الحملية

(١) أما القسمة : فتوجب أن يكون الحد الأوسط :

إما محمولاً على الأصغر ، موضوعًا للأكبر — وفى نسخة « على الأكبر » —

وإما بعكس ذلك — وفى نسخة « أو بعكسه » —

فلا يمكن أن يقال : أحدهما ؛ إنه هو ؛ فإن الشيء لا يصلح أن يكون غيره[1] .

وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع ، إلا أن الشارح لما أورده ، فقد لزمنا أن نبحث عما هو الحق فيه .

قوله :

(١) أقول : المتقدمون قسموها :

إلى ما يكون الأوسط محمولاً فى إحدى المقدمتين ، موضوعاً فى الأخرى .

وإلى ما يكون موضوعاً فيهما .

وإلى ما يكون محمولاً فيهما .

فأخرجت القسمة الأشكال الثلاثة ، ولم يعتبروا انقسام الأول إلى قسمين ، فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم .

والمتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بأن الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع .

---

(١) وضع المصحح هنا نفس الرمز الذى وضعه عند عبارة « وما أجاب به على سبيل الشك» السابقة ، وأحال به إلى نفس العبارة التى فى الهامش ، والتى أدخلناها سابقاً بين عبارة « وما أجاب على سبيل الشك» وعبارة «ليس بشيء » .

التى أولها « فهو الجواب » وآخرها « لا مع قيد آخر » . (المحقق) .

وإما محمولاً عليهما جميعاً .

وإما موضوعا لهما جميعاً .

لكنه كما أن القسم الأول ، ويسمونه الشكل الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — قد وجد كاملاً فاضلاً جداً بحيث — وفى نسخة بدون عبارة « بحيث » — تكون قياسيته ضرورية النتيجة — وفى نسخة « المنتجة » — بينة بنفسها لا تحتاج إلى حجة .

كذلك وجد — وفى نسخة « وجه » — الذى هو عكسه بعيداً عن — وفى نسخة « من » — الطبع ، يحتاج فى إبانه قياسية — وفى نسخة « قياسيته » — ما ينتج — وفى نسخة « ينتج » بدون كلمة « ما » — عنه — وفى نسخة « منه » — إلى كلفة شاقة متضاعفة — وفى نسخة « متضاعفة شاقة » — ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسيته .

وذلك لأن الأول هو المرتب على الترتيب الطبيعى .

والرابع مخالف له فى مقدمتيه جميعاً ، فهو بعيد جداً عن الطبع .

وإذا كان من عادتهم بيان الشكلين الآخرين بعكس إحدى المقدمتين ليرجع إلى الشكل الأول ، ووجدوا بيان الرابع محتاجاً إلى عكس المقدمتين جميعاً ، حكموا بأنه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة .

واعلم أن الشكلين الآخرين ، وإن كانا يرجعان إلى الأول بعكس إحدى المقدمتين ، فليسا بحيث يكون الأول مغنياً عنهما ؛ وذلك لأن من المقدمات ما يكون له وضع طبيعى يغيره العكس عن ذلك .

كقولنا : الجسم منقسم ، والنار ليست بمرئية .

فإن عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول .

ووجد القسمان الباقيان ، وإن لم يكونا بَيِّنَيْ — وفى نسخة « يبين » — قياسية ما فيهما — وفى نسخة « فهما » — من الأقيسة ، قريبين — وفى نسخة « قريبتين » — من الطبع ، يكاد الطبع — وفى نسخة بدون كلمة «الطبع» — الصحيح لقياسيتهما — وفى نسخة « لقياسهما » — قبل أن يبين — وفى نسخة « يتبين » — ذلك أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلحظ لمية — وفى نسخة « عليه » — قياسيته — وفى نسخة « قياسته » — عن قرب .

ولهذا صار لهما قبول ، ولعكس الأول اطراح .

وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة :

ولا ينتج شيء منها عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح — وفى نسخة « وسنشرح » — لك — وفى نسخة « ذلك » —

ومثالهما إنما يختص بالوقوع فى شكل من الأشكال بعينه ، لا ينبغى أن يتكلف بردها إلى غير ذلك الشكل .

وإذا كان ذلك كذلك ؛ فللشكل الرابع أيضاً غناء لا يقوم غيره مقامه :

أما فى الضروب التى ترتد ؛ بقلب المقدمات إلى الشكل الأول ؛ فلأن من المطالب ما هو كذلك .

وإما فى الضروب التى لا تريد بقلب المقدمات إلى الشكل الأول ، فللمقدمات والمطالب جميعاً .

واعلم أن القياس ينقسم

إلى كامل .

وإلى غير كامل .

والكامل فى الحمليات هو أكثر ضروب الشكل الأول ، لا غير ،

(٢) الشكل الأول : — وفى نسخة بدون عبارة « الشكل الأول » —

هذا الشكل من شرطه فى أن يكون قياساً ينتج — وفى نسخة « منتج » القرينة :

أن تكون صغراه موجبة ، أو فى حكم الموجبة إن — وفى نسخة « أو فى حكمها بأن » وفى أخرى « وفى حكمها أن » وفى رابعة « أو فى حكمها أن » — كانت ممكنة ، أو كانت وجودية تصدق إيجاباً ، كما تصدق سلباً .

وهذه قسمة القياس بحسب العوارض .

قوله (ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين) وذلك لأن ما يتعلق به الحكمان ، من الأوسط ،

يمكن أن يكون متحداً فيهما .

ويمكن أن لا يكون .

فلا ينتج الإيجاب ولا السلب .

قوله [وأما عن سالبتين ففيه نظر] المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق أن القياس لا ينعقد عن سالبتين .

والشيخ قد حقق انعقاده فى بعض الصور ، وهو أن تكون السالبة فى إحدى المقدمتين فى قوة ، الموجبة ، ولذلك قال (ففيه نظر) .

(٢) أقول : المحصورات الأربع ممكنة الوقوع ؛ فى كل مقدمة .

فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشرة فى كل شكل .

لكن بعضها ينتج ويسمى (قياساً) وبعضها لا ينتج ويسمى (عقيما) .

وإذا اعتبرت الجهات فى المقدمتين فى الضروب المنتجة ، حصلت ضروب من اختلاطات ، عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات فى نفسه .

ولكل شكل شرائط فى أن ينتج ، هى أسباب الإنتاج . وفقدانها أسباب العقم .

فللشكل الأول شرطان :

فيدخل أصغره فى ـ وفى نسخه « تحت » ـ الأوسط .

وتكون كبراه كلية ؛ ليتأدى حكمها إلى الأصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الأوسط .

الأول : كون الصغرى موجبة ، أو فى حكم الموجبة ، أى تكون سالبة يلزمها موجبة ، أو مساوية لها ، كموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها ، أو أعم منها كالموجبة الوجودية اللاضرورية للسالبة اللادائمة ؛ فإن هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات ، وتكون النتائج هى نتائج الموجبات .

والممكنة فى قول الشيخ [بأن تكون صغراه موجبة ، أو فى حكمها ، بأن كانت ممكنة] ينبغى أن يحمل على ما يكون ممكناً فى طبيعته ، والحكم الإيجابى حاصل فيه بالفعل ؛ لأن الممكن الصرف لا يقتضى دخول الأصغر فى الأوسط بالفعل .

وقد حكم الشيخ به ها هنا ؛ فإنه قال [فيدخل أصغره فى الأوسط] .

واعلم أن ها هنا موضع نظر ؛ وذلك أن مثل هذا القياس ، أعنى الذى تكون صغراه فى قوة الموجبة ، لا يكون منتجاً لذاته ، بل لغيره .

وقد اعتبر هذا القيد فى حد القياس .

والتحقيق فيه : أن السلب والإيجاب فى أمثال هذه القضايا ، إنما يكونان فى العبارة فقط . ويكون ربط محمولاتها إلى موضوعاتها ، فى نفس الأمر ، بالإمكان المحتمل للطرفين ، أو الوجود المشتمل عليهما .

فهى إنما تنتج لتلك النسبة لذاتها ، لا للإيجاب والسلب اللفظيين .

وهذا الشرط ، أعنى الأول ، يفيد دخول الأصغر فى الأوسط الذى به يعلم أن الحكم الواقع على الأوسط ، شامل للأصغر الداخل فيه .

ولولاه لما علم أن ذلك الحكم ، هل يقع على ما يخرج من الأوسط ؟ أم لا ؟ فإن كلا الأمرين محتمل .

كما أن الحكم بالحيوان على الإنسان يقع على الفرس ، ولا يقع على الحجر ، وهما خارجان عنه .

والشرط الثانى : كون الكبرى كلية .

(٣) وقرائنة القياسية بينة الإنتاج .

وهذا الشرط يفيد تأدية الحكم الواقع على الأوسط إلى الأصغر ، لعمومه جميع ما يدخل فى الأوسط .

ولولاه لما علم أن الجزء الذى وقع عليه الحكم من الأوسط ، هل هو الأصغر ؟ أم لا ؟

فإن كلا الأمرين محتمل ، كما أن الحكم بالإنسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ، ولا يقع على الناهق ، وهما داخلان فيه .

وقد ظهر مما تقرر أن حكم النتيجة فى الضرورة واللاضرورة ، أو الدوام ، واللادوام ، حكم الكبرى ، بشرط كون الصغرى فعلية ؛ لأن الأصغر ، إذا كان داخلاً فى الأوسط بالفعل ، كان الحكم عليه حكماً على الأصغر ، أى حكم كان .

قوله :

(٣) فهذان الشرطان أعنى :

إيجاب الصغرى .

وكلية الكبرى .

يوجدان معاً فى أربع قرائن من الستة عشر[١] المذكورة .

فإن الإيجاب :

إما كلى وإما جزئى .

والكلية إما :

إيجابية أو سلبية .

ومضروب الاثنين فى نفسه أربعة .

فإذن القرائن القياسية أربعة .

والباقية عقيمة ، لفقدان أحد الشرطين ، أو كليهما .

وإذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم سالبتها من جهتها ، كانت القرائن القياسية ثمانية .

وجميع هذه القرائن بينة الإنتاج فى هذا الشكل لما نذكره .

قوله :

(١) كذا فى الأصل .

(٤) فإنه إذا كان :

كل [ج] هو [ب]

ثم قلت : وكل [1] [ب] هو بالضرورة ، أو بغيرها [2] [ا]

كان [ج] أيضا [ا] [3] على تلك الجهة

(٥) وكذلك إذا قلت :

بالضرورة لا شيء من [ج] [ب] [4] أو بغير الضرورة .

دخل [ج] تحت الحكم ـ وفى نسخة « الحكم الأول » ـ لا محالة .

(٦) وكذلك ـ وفى نسخة « وكذا » ـ إذا قلت :

بعض [ج] [ب]

ثم حكمت على [ب] أىَّ حكم كان ، من سلب أو إيجاب ، بعد أن يكون عاماً لكل [ب] .

---

(٤) هذا هو الضرب الأول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى فى الضرورى واللاضرورى

قوله :

(٥) وهذا هو الضرب الثانى وينتج سالبة كلية كذلك .

قوله :

(٦) وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية ، وكبراهما كلية : إما موجبة ، أو سالبة وهما الثالث والرابع .

والثالث ينتج موجبة جزئية .

---

(١) وفى نسخة « كل » بدون « الواو » العاطفة .

(٢) وفى نسخة « أو بغير الضرورة »

(٣) وفى نسخة بدون (ا) .

(٤) وفى نسخة (ب) (ا) .

دخل ذلك البعض من [ج] الذى هو [ب] فيه ، فتكون قرائنه القياسية هذه الأربع .

(٧) وذلك إذا كان :

كل [1] [ج] [ب] بالفعل كيف كان .

وأما إذا كان كل [ج] [ب] بالإمكان — وفى نسخة « بإمكان » — فليس يجب أن يتعدى الحكم .

من [ب] إلى [ج]

تعدياً بينا

والرابع سالبة جزئية .

فهذه هى الضروب الأربع ، وقد أنتجت المحصورات الأربع .

قوله :

(٧) أقول : معناه : أن كون إنتاج هذه القرائن ، وكون النتيجة تابعة للكبرى فى الجهات المذكورة ، إنما يكون بيناً ، إذا كان الأصغر داخلاً بالفعل فى الأوسط .

وذلك يكون فى الصغريات الفعلية ، موجبة كانت أو سالبة ، يلزمها موجبة فعلية .

أما إذا كانت الصغرى بالإمكان ، فليس تعدى الحكم من الأوسط إلى الأصغر تعدياً بيناً ، بل إنما يتعداه بالقوة فقط ، ويحتاج إلى بيان .

والحاصل : أن قياسات هذا الشكل

كاملة إذا كانت الصغرى فعلية .

وغير كاملة ، إذا كانت ممكنة .

والصغرى التى يكون الحكم فيها بالقوة :

إما أن يؤلف مع كبرى أيضاً بالقوة .

---

(١) وفى نسخة بدون كلمة (كل) .

(٨) لـكنه إن كان الحكم على [ب] بالإمكان — وفى نسخة « بإمكان » — كان — وفى نسخة « لـكان » — هناك إمكان إمكان .

وهو قريب من أن يعلم الذهن أنه إمكان ؛ فإن ما يمكن أن يمكن قريب عند الطبع الحكم بأنه ممكن .

أو مع كبرى فعلية ، ولكن غير ضرورية .

أو مع كبرى ضرورية .

فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة إلى البيان .

وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف ، والرد إلى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين ، وليس فيه زيادة وضوح ، مع الاشتمال على خبط كثير ، وسوء ترتيب .

فعدل الشيخ من تلك الطريقة فى هذا الكتاب ، وبينها ببيانات ثلاثة.

قوله :

(٨) هذا بيان الاختلاط الأول ، وهو الاختلاط من الممكنتين . وقد اكتفى فيه بأن الذهن يعلم بسهولة ، أن ما يمكن أن يمكن يكون ممكناً ؛ وذلك لأن الشيخ يميل إلى أن هذا الاختلاط كامل غير محتاج إلى زيادة بيان .

وبيان ذلك أن الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال ؛ فإذا فرض أن (ج) الذى يمكن أن يكون ما يمكن أن يكون (ا) مثلاً ، خرج من الإمكان الأول إلى الوجود ، فقد سقط الإمكان الأول ، وصار حينئذ هو ما يمكن أن يكون (ا) بحسب ذلك الفرض .

ثم إذا فرض مرة أخرى أنه موجود ، فقد سقط الإمكان الثانى أيضاً ، وصار (ج) بالوجود (ا) من غير لزوم محال .

وكل ما يصير بالفرض موجوداً من غير لزوم محال ، فهو ممكن .

فإذن (ج) يمكن أن يكون (ا) .

والوجه فى أن هذا الحكم ليس بموجود فى الذهن ، وقريب من الموجود فيه أنه إنما يحصل فيه من انعكاس قولنا :

كل ما ليس بممكن يمتنع أن يكون ممكناً ، وهو أولى فى الأذهان ، عكس النقيض إلى قولنا : فكل ما لا يمتنع أن يكون ممكناً ، فهو ممكن ، وهو المطلوب .

قوله :

(٩) لـكنه إذا كان كل [ج] [ب] بالإمكان الحقيقى الخاص .

وكل [ب] [ا] بالإطلاق .

جاز أن أن يكون كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — [ج] [ا] بالفعل ، وجاز أن يكون بالقوة ، وكان — وفى نسخة « فكان » — الواجب ما يعمهما من الإمكان العام .

---

(٩) وهذا بيان الاختلاط الثانى .

وهو الاختلاط من ممكن ومطلق .

فينتج ممكناً .

وذلك لأن الممكن إذا فرض موجوداً ، صار الاختلاط من مطلقتين ، ويكون إنتاجه بيناً ، ولا يلزم منه محال .

فإذن هو ممكن ، ولا يجب أن ينتج مطلقاً ؛ لأن الحكم على الأصغر ربما لا يكون بالفعل ، إلا عند كونه أوسط بالفعل ، وهو مما لا يخرج إلى الفعل أبداً ، كما إذا قلنا :

كل إنسان كاتب بالإمكان .

وكل كاتب مباشر للقلم بالإطلاق .

فلا يلزم منه كون كل إنسان مباشراً للقلم بالإطلاق ، بل بالإمكان ، وربما يكون بالفعل ، كقولنا :

كل إنسان كاتب بالإمكان .

وكل كاتب يتحرك بالإطلاق .

فكل إنسان يتحرك بالإطلاق .

والإمكان العام فى قول الشيخ (فكان الواجب ما يعمهما من الإمكان العام) لا ينبغى أن يحمل على الذى يعم الضرورى وغير الضرورى ، بحسب الاصطلاح ، بل ينبغى أن يحمل على ما يعم القوة والفعل ، وهو العام بحسب اللغة .

وذلك لأن الممكن قد يقع .

على ما خرج إلى الفعل كالوجوديات .

(١٠) فإن كان كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — [ب] [ا]
بالضرورة، فالحق أن النتيجة تكون ضرورية .

ولنورد فى بيان — وفى نسخة « لبيان » — ذلك وجهاً قريبا فنقول :
لأن—وفى نسخة « أن » —[ج] إذا صار[ب] صار محكوماً عليه أن —
وفى نسخة « بأم » — [ا] محمول عليه بالضرورة .

وقد يقع على ما لم يخرج إلى الفعل ، بل هو بالقوة بعد ، كالاستقبالى على ما قررناه
فالاختلاط إذا كان من ممكن بالقوة المحضة ، ومطلق ؛ كانت النتيجة ممكنة بإمكان
شامل لهما ، ولا يجب أن يكون بالقوة المحضة ، كما إذا قلنا :

زيد يمكن أن يكتب بذلك الإمكان . ثم قلنا :
وكل من يكتب ، فهو مباشر للقلم .

ينتج فزيد مباشر للقلم بالإمكان ، لا بالقوة المحضة ؛ لأنه ربما باشر القلم بالفعل
فى غير حال الكتابة التى هى بالقوة بعد ، بل بإمكان شامل للفعل والقوة معاً .
فهذا هو المناسب . وقد صرح به الشيخ فى غير هذا الكتاب .
وأما إن حمل الإمكان العام على ما يعم :
الضرورة ، واللاضرورة .
وحمل الإطلاق فى قوله (وكل « ب » « ا » بالإطلاق أيضاً) على الإطلاق العام
كما ذهب إليه الفاضل الشارح .
كان صادقاً .
إلا أنه لا يكون مناسباً للبحث الذى نحن فيه ، ولا يكون القول بأن ما يعم « الفعل
والقوة » هو الإمكان العام ، صحيحاً ؛ فإن الإمكان الخاص أيضاً قد يعمهما من وجه آخر

قوله :
(١٠) وهذا بيان الاختلاط الثالث ، وهو الاختلاط :
من ممكن . وضرورى .
وقد زعم جمهور المنطقيين أنه ينتج ممكناً .

ومعنى ذلك أنه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذات ، ولا كان زائلاً
عنه ، لا مادام [ب] فقط .

وهو — وفى نسخة « ولو » — كان إنما يحكم — وفى نسخة «حكم» —
عليه بأنه [ا] عندما يكون [ب] لا عندما لا يكون [ب] ، كان قولنا :

كل [ب] [ا] بالضرورة كاذباً ، على ما علمت .

لأن معناه كل موصوف بأنه [ب] دائماً أو غير دائم ؛ فإنه موصوف
بالضرورة أنه [ا] ما دام موجود الذات ، كان [ب] أو لم يكن

والشيخ بيّن أنه ينتج ضرورياً .
وكلامه ظاهر .
والحاصل منه : أن الممكن إذا فرض موجوداً ، صار الاختلاط من :
مطلق وضرورى .
وكانت النتيجة ضرورية ، كما مر .
وكل ما كان ضرورياً فهو فى جميع الأوقات ضرورى .
فإذن كانت النتيجة قبل فرضنا أيضاً ضرورية .
والأوسط فى هذا القياس لم يفد كونها ضرورية فى نفس الأمر . بل أفاد العلم به .
وقد حصل من هذا البحث أن الكبرى الضرورية ، مع جميع الصغريات الفعلية
وغير الفعلية ينتج ضرورية .
والكبرى الغير الضرورية ، إن كانت مع الصغرى فعليتين ، ينتج فعلية .
وإن كانت إحداهما ، أوكلتاهما ممكنة ، ينتج ممكنة .
والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية ، أو غير فعلية .
فبعض النتائج يتفق أن تكون تابعة للكبرى .
كالحاصلة من صغرى فعلية ، مع أى كبرى اتفقت ، بشرط أن لا تكون وصفية .
وبعضها يتفق أن تكون تابعة للصغرى .
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة ، عامتين أو خاصتين .
وبعضها يتفق أن تكون بخلافهما .

. . . .

كالحاصلة من ممكنة ومطلقة ، إحداهما عامة والأخرى خاصة ؛ فإن النتيجة تكون فى الإمكان كالصغرى ، وفى العموم والخصوص كالكبرى .

وفى إنتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر . وهو أنا إذا حكمنا على كل (ب) أىّ حكم كان ، بأنه (ا) أو ليس بـ (ا) فإن مرادنا أن ذلك الحكم واقع على كل ما هو (ب) بالفعل ، لا على كل ما يمكن أن يكون (ب) كما قررناه من قبل .

فإن كان (ج) فى الصغرى يمكن أن يكون (ب) ولا يصير شىء منه (ب) ولا فى وقت من الأوقات بل يكون (ب) دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة .

فإن الحكم على كل (ب) لا يتناوله بوجه البتة .

وحينئذ يمكن أن يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على (ب) وذلك لأن ما يمكن أن يكون (ب) يحتمل أن ينقسم :

إلى ما يوصف بـ (ب) بالفعل .

وإلى ما لا يوصف بـ (ب) دائماً من غير ضرورة .

ويكون للقسم الأول حكم :

إما ضرورى بحسب الذات ، أو غير ضرورى .

ويكون للقسم الثانى حكم مناقض لذلك الحكم .

ولا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل (ب) أن يدخل فى ذلك الحكم ما هو بالإمكان (ب) ولا يكون بالفعل دائماً .

وهذا الإشكال إنما يلزم على القول بجواز وجود حكم دائم غير ضرورى كلى .

وإنما يندفع الاحتمال المؤدى إلى هذا الإشكال فى باب خلط الممكن الضرورى بانعكاس قولنا :

كل ما ليس بضرورى بحسب الذات فهو يمتنع أن يكون ضرورياً بحسبه .

وهذا ضرورى إلى قولنا : كل مالا يمتنع أن يكون ضرورياً ، فهو ضرورى بالضرورة؛ على طريق عكس النقيض .

قوله :

(١١) لكن الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة تصدق معها السالبة — وفى نسخة « السالب » — جاز أن تكون سالبة وتنتج ؛ لأن الممكن الحقيقى سالبُه لازمُ موجبه .

(١٢) فتكون إذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة الكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل ، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة — وفى نسخة « ممكنة خاصة سالبة » — والكبرى وجودية — وفى نسخة بإضافة « فإن النتيجة ممكنة خاصة » — أو الصغرى مطلقة خاصة سالبة — وفى نسخة بدون كلمة « سالبة » — والكبرى موجبة ضرورية ؛ فإن النتيجة موجبة ضرورية ، إلا — وفى نسخة « وإلا » — فى شىء — وفى نسخة بزيادة « آخر » — نذكره .

---

(١١) أقول : يريد أن الصغرى السالبة إذا استلزمت موجبة تنتج أيضاً ما تنتج الموجبة بقوتها .

وليس هذا تكرارا لما ذكره فى صدر الباب ؛ لأن المذكور هناك كان خاصاً بالفعليات وها هنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل ؛ لأن الحكم العام لا يتمشى إلا بعد بيان إنتاج الصغريات الممكنة مع غيرها .

وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور ، وقد وعد شرحه حين قال : (فأما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك) .

قوله :

(١٢) أقول : ذهب قوم من المنطقيين إلى أن نتائج هذا الشكل تتبع أخس المقدمتين فى الكمية والكيفية والجهة جميعاً .

أى إذا وقع فى إحدى المقدمتين حكم جزئى ، أو سلبى ، أو غير ضرورى ، كانت النتيجة كذلك .

وقد حقق الشيخ أنها ليست كذلك مطلقاً ، بل هى تابعة فى الكمية للصغرى ، وفى الكيفية والجهة للكبرى ، إلا فى موضعين .

ولا تلتفت إلى ما يقال من أن النتيجة — وفى نسخة « إلى ما قال من النتيجة» وفى أخرى «إلى من يقول بأن » — النتيجة تتبع أخس المقدمات — وفى نسخة «المقدمتين» — فى كل شىء ، بل فى الكيفية والكمية — وفى نسخة « فى الكيفية الكمية » — ، وعلى الاستثناء المذكور .

أحدهما : تقدم ذكره ، وهو أن تكون الصغرى ممكنة ، والكبرى غير ضرورية ؛ فإن النتيجة تكون بالفعل والقوة ، تابعة للصغرى ، لا للكبرى .

والثانى : سيجىء ذكره ، وهو أن تكون الصغرى موجبة ضرورية ، والكبرى مطلقة عرفية ؛ فإنها

إن كانت عامة ، أنتجت كالصغرى ، موجبة ضرورية .

وإن كانت خاصة ، لم يكن الاقتران قياساً ؛ لتناقض المقدمتين .

فقول الشيخ [تكون إذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها . . . إلى قوله : فإن النتيجة ممكنة خاصة] ظاهر .

وقوله بعد ذلك [أو الصغرى مطلقة خاصة ، والكبرى موجبة ضرورية ؛ فإن النتيجة موجبة ضرورية] غير مطابق لما مر ؛ لأن ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام بلفظة « أو »على ما قبله أى على ما استثناه ، مما لا تكون النتيجة فيه تابعة للكبرى .

وليس هذا كما قبله ؛ فإن النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به .

ففى هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت فى النسخة .

وقد غلب على ظن الفاضل الشارح : أنه وقع فى سياقة الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخيه .

قال : وتقدير الكلام هكذا : لكن الصغرى إذا كانت ممكنة ، أو مطلقة ، يصدق معها السالبة ، جاز أن تكون سالبة .

وتنتج ؛ لأن الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه ، أو الصغرى مطلقة خاصة ، والكبرى موجبة ضرورية .

فإن النتيجة موجبة ضرورية

. . . .

قال : والفائدة فى ذكر ذلك ، أنه حكم فى الكلام الأول ، بأن الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام يتبين — وفى نسخة « بيِّن » — أن الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية .

ثم بعد ذلك يستأنف فيقول : فتكون إذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها ، تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل ، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة ممكنة خاصة ، إلا فى شىء نذكره ، وهو :

ما إذا كانت الصغرى ضرورية ، والكبرى عرفية على ما يجىء بيانه .

وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما .

فهذا ما ذهب إليه الفاضل الشارح ها هنا .

أقول : ويحتمل أيضاً أن يكون كل واحدة من لفظى « الصغرى » و « الكبرى » قد تبدلت بالأخرى سهواً ، ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا ، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة ممكنة خاصة . أو الكبرى مطلقة خاصة ، والصغرى موجبة ضرورية ؛ فإن النتيجة موجبة ضرورية إلا فى شىء نذكره .

وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله [أو الكبرى مطلقة خاصة ، والصغرى موجبة ضرورية] هو الاستثناء الثانى .

ويريد بالمطلقة الخاصة ، المطلقة العرفية ؛ فإنه قد عبر عن العرفية أيضاً بهذه العبارة ، فى (النهج الخامس) حين قال : (فإن أردنا أن نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها ، كانت الحيلة فيه ، أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب والسلب المطلقين)

ويكون قوله (إلا فى شىء نذكره) استثناء آخر عن قوله (فإن النتيجة موجبة ضرورية)

وتقديره : إلا إذا كانت المطلقة العرفية ، لا دائماً ؛ فإنها لا تنتج مع صغرى الضرورية ما نذكره .

وقد يستقيم الكلام على هذا التقدير أيضاً ، والتعسف فيه أقل مما كان فيما ذكره الشارح ؛ لأن ذلك يحتاج إلى حذف سطر من — وفى نسخة « فى » — موضع ، وإلحاقه بموضع آخر يستغنى فيه عنه — وفى نسخة « عنهما » — بنوع من التأويل .

وإلى زيادة « الواو » فى قوله (إلا فى شىء نذكره .)

(١٣) واعلم أنه إذا كانت الصغرى ضرورية — وفى نسخة « موجبة ضرورية » — والكبرى وجودية صرفة ، من جنس الوجودى ، بمعنى — وفى نسخة «معنى» — مادام الموضوع موصوفاً بما وصف به ، لم ينتظم منه — وفى نسخة « فيه » وفى أخرى بحذفهما جميعاً — قياس صادق المقدمات ؛ لأن الكبرى تكون كاذبة ؛ لأنا إذا قلنا :

كل [ج] [ب] بالضرورة .

ثم قلنا : وكل [ب] — وفى نسخة بزيادة [ا] — فإنه يوصف — وفى نسخة « موصوف » — بأنه [ا] مادام موصوفاً بـ [ب] لا دائماً .

والله أعلم بحقيقة الحال .

قوله : (بل فى الكيفية والكمية ، وعلى الاستثناء المذكور) أى ليس الأمر كما ذهبوا إليه فى أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فى كل شىء ، بل إنما تتبعها فى الكيفية والكمية، دون الجهة .

وعلى الاستثناء المذكور فى الكيفية ، وهو :
أنها من الممكنات والوجوديات لا تتبع أخس المقدمتين فى السلب ، بل تتبع الكبرى .

قوله :

(١٣ أقول : المراد أن الصغرى الضرورية ، والكبرى العرفية الوجودية ، لا يمكن أن تصدقا معا .

مثاله : أن نقول : كل فلك متحرك بالضرورة
وكل متحرك متغير ، لا دائماً ، بل ما دام متحركاً .

وذلك لأن الكبرى تقتضى
دوام الأكبر ، بحسب وصف الأوسط
ولا دوامه بحسب ذاته .

فيلزم منه لا دوام الأوسط أيضاً بحسب ذاته ؛ لأن الوصف لو كان دائماً للذات، والأكبر كان دائماً للوصف .

حكمنا أن — وفى نسخة « بأن » — كل مايوصف بـ [ب] إنما يوصف به وقتاًما ، لا دائماً .

وهذا خلاف الصغرى .

بل يجب أن تكون الكبرى أعم من هذه ، ومن الضرورية — وفى نسخة « والضرورية » — حتى يصدق .

وحينئذ فإن — وفى نسخة « وإن » — نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى .

فيلزم أن يكون الأكبر أيضاً دائماً للذات ؛ فإن وصف الدائم للدائم ، دائم .
لكنه فرض لا دائماً بحسب الذات . هذا خلف .

فظهر أن الكبرى فى هذا المثال ، تقتضى أن كل ما يوصف بأنه متحرك ؛ فإن هذا الوصف له يكون لا دائماً .

والصغرى المشتمل (١) على أن الفلك يوصف بأنه متحرك دائماً ، تقتضى أن بعض ما يوصف بأنه متحرك ، فهذا الوصف له ، يكون لا دائماً . وهذا مناقض للأول .

فإذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات .

والتعليل الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس ؛ هو بوقوع التناقض فيهما .

وأما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال (لأن الكبرى قد تكون كاذبة) يستقيم أيضاً على وجه ، وهو أن الصغرى لما وضعت قبل الكبرى، على أنها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها ، على أنها هى الكاذبة ؛ لأن المناقض لما فرض صادقاً يكون لا محالة كاذباً(٢) .

وقد صرح الشيخ فى بعض كتبه بهذا الوجه .

وما ذهب إليه (صاحب البصائر) وهو أن التعليل ينبغى أن يكون :

---

(١) لعلها (المشتملة) .
(٢) ليته قال : يكون لا محالة مفروض الكذب .

وهذا أيضاً استثناء .

وإنما تكون ضرورية ؛ لأن [ج] يدوم بدوام [ب] — وفى نسخة « لأن [ج] يدوم [ب] » — فيدوم [ا] بالضرورة .

إما بكذب الكبرى .

وإما باختلاف الأوسط الذى يخرج القياس عن أن يكون قياساً .

وذلك لأنا إذا جعلنا اللادائم فى الكبرى جزءا من الموضوع ، حتى تصير القضية :

كل متحرك لا دائماً ، فهو متغير .

لم تكن الكبرى كاذبة ؛ بل كان الأوسط مختلفاً .

فليس بشىء ؛ وذلك لأن هذا التقدير يخرج

اللادائم عن أن تكون جهة

والقضية عن أن تكون عرفية .

وذلك غير ما نحن فيه .

وعلى التقديرين ؛ فإن هذا التأليف ليس بقياس ؛ لأنه ليس بمنتج .

قوله (بل يجب أن تكون الكبرى أعم) أى إذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام أو اللادوام ، فالواجب أن يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ، ليمكن اجتماعهما على الصدق .

وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية ، ودائمة . وتنتج دائمة .

قال الشيخ (وحينئذ فإن نتيجتها تكون ضرورية) لأنه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام ها هنا ؛ فإن اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة ضرورية ؛ إذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ، ولا ضرورية بحسب الذات ، ودائمة إذا كانت دائمة بحسب الوصف ، ولا دائمة بحسب الذات .

قال : (وهذا أيضاً استثناء) وذلك لأن النتيجة تخالف الكبرى فى الجهة .

والشيخ استثنى موضعين : وينبغى أن يلحق بهما موضع آخر ؛ وهو أن تكون الكبرى وحدها وصفية ؛ فإن النتيجة تكون وصفية وذلك لأن الوصف ، إذا اختص بإحدى المقدمتين سقط اعتباره فى النتيجة ، كما إذا قلنا :

الفصل الخامس

إشــــارة

إلى الشكل الثانى

— وفى نسخة بعدم ذكر عنوان فصل فى هذا المقام مع استمرار الكلام متصلا بالكلام السابق ، مبتدأ بعبارة « الشكل الثانى » —

(١) الثانى — وفى نسخة « الشكل الثانى » —

اعلم أن الحق فى هذا الشكل هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أنه لا قياس فيه .

كل متحرك متغير ، ما دام متحركاً .

وكل متغير جسم .

أو قلنا :

كل إنسان نائم .

وكل نائم ساكن ما دام نائماً .

فإن النتيجة فيهما لا تكون وصفية .

أما إذا كانتا وصفيتين ، فالنتيجة تكون وصفية مثلهما .

ففى المثال الثانى من هذين المثالين ، لا تكون النتيجة تابعة للكبرى .

واعلم أن مخالفة النتيجة للكبرى ، وإن كانت تقع فى مواقع كثيرة ، بحسب اختلاف الجهات المذكورة ، إلا أن جميعها يرجع إلى هذه المواضع الثلاثة .

ومن ضبط هذه الأصول التى ذكرناها ، فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلا ، إن ساعده التوفيق والله المستعان .

(١) أقول : هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق فى الكيف والجهة ؛ لأن الإنسان والفرس يشتركان فى

حمل الحيوانية عليهما

عن — وفى نسخة « من » — مطلقتين بالإطلاق العام .

ولا عن ممكنتين .

ولا عن خلط منهما :

ولا شك فى أنه لا قياس فيه عن ـ وفى نسخة « من » ـ مطلقتين ، موجبتين أو سالبتين

ولا عن ممكنتين كيف كانت .

بل إنما الخلاف أولا فى المطلقتين إذا اختلفتا فيه ، فى السلب والإيجاب .

فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منهما قياس .

ونحن نرى فيه غير ذلك ـ وفى نسخة « فيه ذلك » ـ

ثم فى المطلقات الصرفة ، والممكنات .

وسلب الحجرية عنهما

ولا يوجب ذلك حمل أحدهما على الآخر .

والإنسان والناطق يشتركان فى ذلك الحمل والسلب بعينهما .

ولا يوجب سلب أحدهما عن الآخر .

وذلك لأن الأشياء المتباينة وغير المتباينة ، قد تشترك فى أن يحمل عليها ، أو يسلب عنها جميعاً ، شىء آخر .

فمن شرط الإنتاج أن يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شىء واحد ؛ حتى يجب منه تباين الطرفين ، ويفيد حكماً سلبياً .

والجمهور : ظنوا أن هذا الاختلاف هو الاختلاف بالإيجاب والسلب ، فحكموا بأن الشرط فى إنتاج هذا الشكل اختلاف المقدمتين فى الكيف .

والحق : أن المختلفتين فى الكيف قد يجتمعان على الصدق ، كما فى المطلقات والممكنات ، ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين .

فإن الخلاف فيهما — وفى نسخة « فيها » — ذلك بعينه ، ولا قياس منهما — وفى نسخة « منها » — عندنا فى هذا الشكل .

(٢) وذلك لأن الشىء الواحد ، بل الشيئين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شىء لا يحمل — وفى نسخة «شىء يحمل» — عليه أو عليهما بالإيجاب المطلق ، ويسلب بالسلب المطلق .

فإذن الاختلاف فى الكيف كيف كان لا يكفى فى حصول هذا الشرط .

فهذا شرط .

ويحتاج هذا الشكل فى الإنتاج إلى شرط آخر ، وهو كون الكبرى كلية ؛ وذلك لأن حصول الشرط الأول ، مع جزئية الكبرى ، لا يقتضى إلا المباينة بين الأصغر

وبعض الأكبر .

ولا يعلم هل بينهما ملاقاة فى البعض الآخر ؟ أم لا ؟

فإذن لا يمكن أن يسلب الأكبر عن الأصغر ، كما إذا :

حملنا الأسود على الغراب .

وسلبناه عن بعض الحيوانات ، أو عن بعض الناس .

فإنه لا يلزم منه سلب الحيوان ، عن الغراب ، ولا حمل الإنسان عليه .

وإذا تقررت هذه الأصول فنقول :

جمهور المنطقيين ذهبوا إلى أن المطلقات ، والوجوديات ، قد تنتج فى هذا الشكل ، بشرط الاختلاف فى الكيف .

وبيّن الشيخ أن الحق أنه لا قياس فى هذا الشكل عنها ، ولا عن الممكنات ، بسيطة ، ولا مخلوطة بعضها مع بعض .

أما مع الاتفاق فى الكيف ، فبالاتفاق .

وأما مع الاختلاف فيه ، فبما بينه .

(٢) كالانسان قد يوجد شىء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه ، بالإيجاب والسلب المطلقين ، فيقال :

الإنسان ساكن .

وقد يوجب ويسلب — وفى نسخة « ويسلب معاً » — عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد ، أو جزئيات شيئين أحدهما محمول على الآخر ، ولا يوجب شيء من ذلك .

أن يكون الشيء مسلوباً — وفى نسخة «أن الشيء مسلوب» — عن نفسه .

أو أحد الشيئين مسلوب — وفى نسخة « مسلوباً » — عن الآخر .

وقد يعرض جميع هذا للشيئين — وفى نسخة بدون عبارة « للشيئين » — المسلوب أحدهما عن الآخر ، ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر .

فلا يلزم إذن مما ذكر سلب وإيجاب — وفى نسخة « ولا إيجاب » ـ فلا تلزم نتيجة .

الإنسان ليس بساكن .

والشيئان المحمول أحدهما على الآخر ، كالإنسان والحيوان ، قد يوجد كـ (الساكن) يحمل عليهما ويسلب عنهما بالإيجاب والسلب المطلقين ، فيقال :

الإنسان ساكن .

الحيوان ليس بساكن .

والإنسان ليس بساكن .

الحيوان ساكن .

وقد يوجب ويسلب معاً عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد ، فيقال :

كل واحد من الناس ساكن .

لا واحد من الناس بساكن .

أو جزئيات شيئين محمول أحدهما على الآخر ، لكل واحد من الناس ، وكل واحد من الحيوانات .

ولا يوجب شيء من ذلك :

(٣) والذين ـ وفى نسخة « والذى » ـ يحتجون ـ وفى نسخة «يحتج» ـ به ـ وفى نسخة بدون عبارة « به » ـ فى الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتى الكيفية . وكبراهما كلية ، مما ـ وفى نسخة « كما » ـ سنذكره ، فشىء لا يطرد فى المطلق العام ، والوجودى العام ؛ لأن العمدة هناك إما العكس ؛ وهما لا ينعكسان فى السلب أو الخلف ، باستعمال النقيض ، وشرائط النقيض فيهما ـ وفى نسخة « فيها » ـ لا تصح .

أن يكون الإنسان مسلوباً عن نفسه .

أو الحيوان مسلوباً عن الإنسان .

فقد يعرض جميع هذين الشيئين ، المسلوب أحدهما عن الآخر ، كالإنسان والفرس ، وذلك بأن يقال :

الإنسان ساكن .

الفرس ليس بساكن .

أو على العكس .

أو يقال :

كل واحد من أحدهما ساكن .

لا واحد من الآخر بساكن .

ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر ، فلا يلزم من ذلك سلب وإيجاب فلا يلزم نتيجة .

فإذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس .

والفاضل الشارح : فسر (الشيء الواحد) بـ (الجزئى الواحد) كـ (زيد)
و (الشيئين المحمول أحدهما على الآخر) بـ (الجزئيين) كهذا الإنسان وهذا الناطق .
وفيه نظر : لأن الجزئى من حيث هو جزئى ، لا يحمل على جزئى آخر إلا فى اللفظ .

قوله

(٣) أقول : القائلون بأن الاقتران من مطلقتين قد ينتج ، يحتجون فى بيان الإنتاج ، تارة بعكس السالبة ، ورد الشكل إلى الأول ، وهو مبنى على أن سوالب المطلقات تنعكس.
وتارة بالخلف ، وهو قولهم فى اقتران :

كل (ج) (ب)

(٤) بل إنما ينعقد فى هذا الشكل من المطلقات قياسات ـ وفى نسخة « قياساً » ـ من مقدمات ، فيها موجبة وسالبة ، إذا كانت ـ وفى نسخة « كان » ـ سالبتها ـ وفى نسخة « سالبها » ـ من شرطها أن تنعكس، أَوْ لها نقيض من بابها .

وقد علمت أى ـ وفى نسخة « أن » ـ القضايا ـ وفى نسخة « القضاء » ـ المطلقة السالبة ، كذلك .

فهناك إن كان تأليف من مطلقتين أو من ضروريتين — وفى نسخة « أو ضروريتين » ـ أو من مطلقة عامة ، وضرورية ـ وفى نسخة « ومن ضرورية » ـ فالشرط أن تختلف القضيتان فى الكيفية ، وتكون الكبرى كلية .

ولا شىء من (ا) (ب)
لم يصدق لا شىء من (ج) (ا) .
فليصدق نقيضه وهو بعض (ج) (ا)
ونضيفه إلى الكبرى ينتج من الأول ، ليس بعض (ج) (ب) وهو نقيض الصغرى .
وهذا مبنى على أن المطلقات تتناقض .
وقد بينا أن المطلقات لا تنعكس سوالبها ، وأنها لا تتناقض فى جنسها .
فإذن قد بطل احتجاجهم .
قوله :
(٤) يقول : القياس فى هذا الشكل إنما ينعقد من مختلفات الكيفية ، بشرط أن تكون السالبة تنعكس ، أو يكون لها نقيض من بابها ، كالمطلقات المنعكسة ، وهى :
العرفية العامة
والوجودية
والضروريات .
فإنها تنتج بسيطة ، ومخلوطة .

(٥) والحكم فى الجهة السالبة المنعكسة — وفى نسخة بزيادة « الكلية » —

(٦) والضرب الأول : منها هو مثل قولك :

كل [ج] [ب]

ولا شىء من [ا] [ب] — وفى نسخة « ولا شىء من [ج] [ا] » —

فلا شىء من [ج] [ا] — وفى نسخة بدون عبارة « فلا شىء من [ج] [ا] » —

وكذلك خلط المطلق العام ، والوجودى ، بالضرورى فى هذه القضايا ، إنما يكون الشرط :
اختلاف الكيف .
وكلية الكبرى .
واعلم أن هذا قول غير ملخص ؛ وذلك لأن الضرورى والمطلق ، إذا اختلطا ، وكانت السالبة مطلقة ؛ فإنهما تنتجان أيضاً ، مع كون السالبة غير منعكسة ، كما سنذكره من بعد.
قوله :
(٥) هذا بحسب مذاهب الظاهريين ؛ وذلك لأنهم يثبتون الإنتاج فى هذا الشكل .
بعكس السالبة .
ورد الشكل إلى الأول .
ولا محالة تصير السالبة فى الشكل الأول كبرى .
وتكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى ، فتكون ها هنا تابعة للسالبة .
وسيبين الشيخ أن نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها تكون أبداً ضرورية ، سواء كانت الضرورية فيها موجبة أو سالبة .
قوله :
(٦) أقول : اعتبار الشرطين المذكورين ، أعنى :
اختلاف الكيف .
وكلية الكبرى .

لأنا نعكس الكبرى ، فتصير :

ولا شيء — وفى نسخة « لا شيء » — من [ب] [ا]

ونضيف إليها الصغرى ؛ فيكون — وفى نسخة « فيصير » — الضرب الثانى من الشكل الأول .

وتكون العبرة فى الجهة للكبرى — وفى نسجة بدون عبارة « للكبرى » —

والثانى : منها مثل قولك :

لا شيء من [ج] [ب]

وكل [ا] [ب]

فلا شيء من [ج] [ا]

يقتضى أن تكون الضروب المنتجة أربعة ، من جميع الستة عشر ، لا غير .
لأن الكبرى الموجبة ، لا تقترن إلا بسالبتين : كلية ، وجزئية .
والكبرى السالبة ، لا تقترن إلا بموجتيين : كلية ، وجزئية .
وهى غير بينة ؛ وتنتج سوالب .
فالشيخ بيّن الضرب الأول
بعكس الكبرى ، ورد الشكل الأول .
ثم قال : (والعبرة فى الجهة للسالبة) يعنى بحسب الأغلب ؛ فإن الحال فيه ما مر .
وبيّن الضرب الثانى : بعكس الصغرى ، وجعل الصغرى كبرى ، والكبرى صغرى :
لينتجا عكس المطلوب من الأول ، ثم عكس النتيجة ، لتحصل النتيجة المطلوبة به .
ثم قال (وتكون العبرة للسالبة أيضاً فى الجهة) لأنها تصير كبرى الأول .
ثم قال (وإن كانت مطلقة ، فما ينعكس إليه المطلق ، من المطلق) أى كانت السالبة عرفية عامة ، كانت النتيجة أيضاً عرفية عامة : لأنها تنعكس كنفسها .
وإن كانت عرفية وجودية ، كانت النتيجة ما ينعكس إليها ، وهى العرفية العامة كما سبق ذكره .

لأنا نعكس — وفى نسخة « لأنك تعكس » — الصغرى ونجعلها كبرى — وفى نسخة بدون عبارة « ونجعلها كبرى » —

فينتج لا شيء من [ا] [ج]

ثم تعكس النتيجة ، وتكون العبرة للسالبة أيضاً فى الجهة .

فإن كانت مطلقة ، فما ينعكس إليه المطلق ، من المطلق .

والثالث : منها مثل قولك — وفى نسخة بدون عبارة « مثل قولك » —

بعض [ج] [ب]

ولا شيء من [ا] [ب]

وبيّن الضرب الثالث : بما بيّن به الضرب الأول .
ولم يمكن بيان الرابع بالعكس ؛ لأن السالبة الجزئية لا تنعكس ، والموجبة الكلية تنعكس جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين .
ففرغ فى بيانه إلى الخلف والافتراض :
أما الخلف : فبأن أضاف نقيض النتيجة إلى الكبرى ، فأنتجا نقيض الصغرى ، أو ما يمتنع أن يصدق مع الصغرى ، إذا كانت الجهتان غير متناقضتين .
وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف ، هكذا .
وأما الافتراض : فبأن عيّن البعض من (ج) الذى ليس (ب) وسماه (د)
فحصل له قضيتان :
إحداهما : لا شيء من (د) (ب) .
والثانية : بعض (ج) (د) .
والقضية الأولى جهتها تكون جهة صغرى القياس ؛ لأنها هى ؛ فإن الحال لم يتعين إلا : بتعين الموضوع .
وتبديل الاسم ، وتعيين الموضوع ، وإن أفاد كلية الحكم ، لكنه لا يغير نسبة المحمول إلى الموضوع .
وتبديل الأسم لا يؤثر فى المعنى .

فليس بعض [ج] [ا]

تبينه — وفى نسخة « بينه » وفى أخرى « بينته » ـ بما عرفت .

والرابع : منها ـ وفى نسخة « والرابع ها هنا » ـ مثل قولك : ليس بعض [ج] [ب]

وكل [ا] [ب]

ينتج ليس بعض [ج] [ا]

وإلا فكل [ج] [ا]

وكان كل [ا] [ب]

فكل [ج] [ب]

وكان ليس بعض [ج] [ب]

ثم يحصل من اقتران القضية الأولى ، بكبرى القياس ، الضرب الثانى من هذا الشكل

وينتج ما يوافق السالبة فى الجهة .

ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة ، تأليف على هيأة الضرب الرابع من الشكل الأول .

وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها .

وذلك لأن هذا التأليف ، وإن كان يشبه الشكل الأول ، ليس بتأليف قياسى على الحقيقة ؛ فإن الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع ، بل على اسمين مترادفين لشىء واحد ، وإنما أورد على هيئة قياسية ؛ لإزالة اشتباه يعرض الأذهان (١) من جهة تغير الموضوع فى القضية الأولى ؛ لا لإفادة شىء لم يكن معلوماً يراد أن يعلم بهذا القياس .

والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية .

فحصل من جميع هذا أن العبرة للسالبة ، كما كانت فى الشكل الأول للكبرى .

قوله :

---

(١) لعل صوابها (للأذهان) .

وفى نسخة بدون عبارة :

« وكل [ا] [ب] ينتج ليس بعض [ج] [ا] وإلا فكل [ج] [ا] وكان كل [ا] [ب] فكل [ج] [ب] وكان ليس بعض [ج] [ب] » ـ

هذا خلف .

وله بيان غير الخلف ليكن [د] — وفى نسخة « ليكن بعض [د] » — البعض الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — من [ج] وليس [ب]

فيكون لاشىء من [د] [ب]

وكل [ا] [ب]

فلا شىء من [د] [ا]

وبعض [ج] [د] — وفى نسخة بزيادة « ولا شىء من [د] [ا] » ـ

فلا كل [ج] [ا] .

ومن هاهنا تعلم أن العبرة للسالبة فى الجهة

وليس يمكن فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — هذا الضرب أن يبين — وفى نسخة « يتبين » — بالعكس .

لأن الصغرى سالبة جزئية ، لا — وفى نسخة « فلا » — تنعكس .

والكبرى تنعكس — وفى نسخة بدون كلمة « تنعكس » — جزئية فلا يلتئم منها — وفى نسجة « منهما » ـ ومن الصغرى قياس ، فإنه — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى « وإنه » — لاقاس من جزئيتين .

(٧) هذا كله وليس فى المقدمات ممكن : فإن اختلط ممكن ومطلق، وكان من الجنس الذى لا ينعكس ؛ فإن ما أوردناه فى منع انعقاد القياس من — وفى نسخة «عن» — مطلقتين من ذلك الجنس يوضح ـ وفى نسخة «بوضع» — منع انعقاد — وفى نسخة بدون كلمة «انعقاد» — القياس من — وفى نسخة «عن» — هذا الخلط .

(٨) وإن كان من الجنس الذى نستعمله الآن، والمطلق سالب، فقد ينعقد القياس إذا روعيت الشروط .

---

(٧) أقول : لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة .

وقد ذكر أن الممكنات لا تنتج بسيطة .

فأراد أن يبين ها هنا ، حكم اختلاطها بالمطلقات ، والضروريات .

وبدأ بالمطلقات فذكر أن القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة ، لا ينعقد بعين ذلك البيان ، الذى بيّن به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة ؛ فإن الحكم فيها لا يختلف إلا بالاعتبار .

قوله :

(٨) أقول : وأما الاختلاط من الممكنة ، والمطلقة المنعكسة ، فلا يخلو :

إما أن تكون المطلقة سالبة . أو موجبة .

والأول : لا يخلو :

إما أن يقع فى الكبرى أو فى الصغرى .

فإن كانت الكبرى مطلقة سالبة ؛ فإنها تنتج ممكنة عامة ، سواء كانت الممكنة عامة أو خاصة .

وإن كانت خاصة

فسواء كانت موجبة ، أو سالبة .

وسواء كانت المطلقة عرفية عامة ، أو وجودية .

مثاله : كل (ج) (ب) بأحد الإمكانين .

فإن كانت الكبرى كلية سالبة ، من باب المطلق المذكور ، وكان — وفى نسخة «كان» — الممكن موجباً أو سالباً ، رجع بالعكس ، إلى الشكل الأول ، أو بالافتراض فأنتج ، ولكن النتيجة التى — وفى نسخة «ولتكن النتيجة هى التى» — عرفتها فى الشكل الأول .

ولا شىء من (ا) (ب) بالإطلاق المنعكس العام ، أو بالوجود .

وبيانه : إما بعكس الكبرى ، إلى المطلقة المنعكسة العامة ، لينتج من الشكل الأول :

لا شىء من (ج) (ا) بالإمكان العام ، كما ذكرناه ، وهو المطلوب .

وإما بالخلف بأن نقول : إن لم يكن :

لا شىء من (ج) (ا) بالإمكان العام .

فبعض (ج) (ا) بالضرورة .

ولا شىء من (ا) (ب) بالإطلاق المنعكس .

فليس بعض (ج) (ب) بالضرورة .

وكان كل (ج) (ب) بالإمكان .

هذا خلف .

وإن كانت الكبرى وجودية منعكسة ، لم يحتج إلى اقتران فى الخلف ، بل نقول : إن نقيض النتيجة كاذبة ؛ لأنها تناقض الكبرى ، كما مر ذكره .

وأما الأفتراض : كما فى بعض النسخ ، فقد يمكن البيان به ، إذا كانت الصغرى جزئية ، وإلا ظهر الخلف ، لأنه لا ضرورة إلى الافتراض ها هنا ، فإن الكبرى منعكسة ، اللهم إلا أن يحمل الافتراض ، على فرض كون الممكن موجوداً بالفعل ، فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ، ثم ترد النتيجة إلى الإمكان .

وأما إن كانت الصغرى مطلقة سالبة ، فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة .

وبالجملة لو لم تصدق السالبة المطلقة ، انعقد قياس من الشكل الأول ، من الصغرى الدائمة ، والكبرى العرفية اللادائمة ، وإنه محال .

وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجىء بعد هذا الكلام .

قوله :

(٩) وإن لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — لم يكن قياس — وفى نسخة « قياساً » — إلا فى تفصيل لا يحتاج إليه ها هنا — وفى نسخة بزيادة ما يأتى « وهو أن تكون المقدمتان مختلفتى هيأة الوجود ، الذى لا ضرورة فيه ، وكان :

---

(٩) معناه وإن لم تكن الكبرى سالبة مطلقة ، بل تكون موجبة :

إما مطلقة .

أو ممكنة .

لم يكن ذلك التأليف قياساً .

والممكنة الحقيقية ، لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين ، لم تكن القسمة إلى الإيجاب والسلب فيها معتبرة .

وإنما قال ذلك ؛ لأنا إذا قلنا : لا شىء من (ج) (ب) بالإمكان .

وكل (ا) (ب) بالإطلاق .

لم يمكن — وفى نسخة « يكن » — الرد إلى الشكل الأول بالعكس .

فإن الصغرى غير منعكسة .

والكبرى تنعكس جزئية .

وإذا قلنا : لا شىء من (ج) (ب) بالإطلاق .

وكل (ا) (ب) بالإمكان .

أو كل (ج) (ب) بالإطلاق .

ولا شىء من (ا) (ب) بالإمكان .

انعكست الصغرى فى الأول ، وأنتجت مع الكبرى ،

لا شىء من (ا) (ج) بالإمكان .

وهى غير منعكسة

والمطلق سالب ،

فقد ينعقد القياس إذا روعيت الشرائط

فإن كانت الكبرى كلية سالبة ، من باب المطلق المذكور .

أحدهما : الحكم فيه فى وقت من الأوقات ، كون الشىء [ج] فيكون فيه وجوب ، أو لا يكون .

والآخر : فى كون ما هو [ج] دائماً ، ما دام موصوفاً بذلك » —

وكان الممكن موجباً أو سالباً ،

رجع بالعكس ، إلى الشكل الأول ، أو بالخلف — وفى بعض النسخ « أو بالافتراض » — فأنتج . ولتكن النتيجة هى التى عرفتها فى الشكل الأول .

فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة .

ولا يمكن بيان شىء منها بالخلف ؛ لأن اقتران نقيض النتيجة ، وهو بعض (ج) (ا) بالضرورة .

بكل واحدة من المقدمتين . ولا ينتج ما يناقض الأخرى .

فلذلك حكم الشيخ بأنها لا تكون أقيسة .

وزعم صاحب البصائر : أن اقتران

الصغرى العرفية ، الوجودية السالبة .

بالكبرى الممكنة .

ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة .

وهو بناء على مذهبه ، أعنى القول بانعكاس الصغرى كنفسها ؛ فإن عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الأول ممكنة خاصة سالبة ،

وتنعكس موجبتها إلى ما ادعاه .

قال : ولا تنتج إذا كانت الصغرى عرفية عامة : لأنها على تقدير كونها ضرورية ، تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة ، فتكون النتيجة محتملة للطرفين .

ومما يبين فساد قوله ، بعد ما مر ، أنا نقول :

لا واحد من الكتاب بنائم ، لا دائماً ، بل ما دام كاتباً .

وكل فرس نائم بالإمكان .

ولا نقول :

بعض الكتاب بالإمكان فرس .

وأما التفصيل الذى استثناه الشيخ ولم يذكره : فقد قيل : هو أن تكون المقدمات مختلفتى هيأة الوجود الذى لا ضرورة فيه ، فكان

أحداهما : الحكم فيها فى وقت من أوقات كون الشىء (ج) ، فيكون فيه وجوب أو لا يكون .

والأخرى : فى كون ما هو (ج) دائماً ما دام موصوفاً بذلك .

ومعناه : كون إحدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف ، والأخرى دائمة بحسبه ، أى تكون

إحداهما : مطلقة وصفية .

والأخرى : عرفية عامة أو وجودية .

وينبغى أن تختلفا فى الكيف ، إن كانت المطلقة محتملة للدوام .

وإما إن لم تكن محتملة له ، فسواء اختلفتا فيه أو اتفقتا ، فإنهما تنتجان مطلقة وصفية ، لوجوب تباين الوصفين ، ولكن بشرط أن تكون الكبرى ، هى العرفية ،

ومثاله : أن تقول :

الجالس قد لا يحرك يده فى بعض أوقات جلوسه .

والكاتب يحركها فى جميع أوقات كتابته .

ينتج أن الجالس قد لا يكون كاتباً فى جميع أوقات جلوسه .

وإما إن قلبنا المقدمتين فلا ينتج

أن الكاتب قد لا يكون جالساً فى جميع أوقات كتابته ، على تقدير كون الكتاب جالسين ، ما داموا كاتبين ، وخلو الجالسين عن الكتابة فى بعض أوقات جلوسهم .

فهذا شرح ما فى الكتاب فى هذا الاختلاط .

واعلم أن الشيخ ذهب فى هذا البيان مذهب الجمهور .

والحق يقتضى : أن المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ، ينتج بشرطين :

أحدهما : وقوع المشروط بالوصف فى كبرى القياس ، كما إذا قلنا :

كل إنسان يتحرك بالإمكان .

ولا شىء من النائم بمتحرك ، ما دام نائماً .

فإنه ينتج : لا شىء من الإنسان بنائم بالإمكان .

لأن الصغرى تقتضى جواز اتصاف الأصغر بما ينافى الأكبر ، فيلزم منه جواز خلوه عنه ، عند الاتصاف بما ينافيه .

وكذلك إذا قلنا :

لا شىء من الإنسان بساكن بالإمكان .

وكل نائم ساكن ، ما دام نائماً .

لأن الصغرى تقتضى جواز خلو الأصغر عما يلزم الأكبر ، فيلزم منه جواز خلوه عنه ؛ فإن الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم .

أما إذا وقعت المشروطة بالوصف فى الصغرى ؛ فإنه لا ينتج .

لأنا نقول :

كل كاتب يقظان ، ما دام كاتباً .

ولا شىء من الإنسان بيقظان بالإمكان .

وكذلك نقول :

لا شىء من الكاتب بنائم ما دام كاتباً .

وكل إنسان نائم بالإمكان

ولا ينتجان سلب الإنسان عن الكاتب وذلك لأن المستلزم يمكن أن يخلو عنه الأكبر أو المنافى لما يمكن أن يجتمع مع الأكبر منها هو وصف الأصغر لا ذاته ،

وتعاند الأوصاف لا يقتضى تعاند الموصوف بها

وبيان ذلك : أن الوصف الذى قد يجتمع مع ما ينافى وصفاً آخر وقد يخلو عما يلزم وصفاً آخر ؛ فإنه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة .

أما الذى يستلزمه ما قد يخلو عن الوصف الآخر ، أو ينافى ما قد يجتمع معه ، فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر ، مع جواز انفكاك لازمه الأول عنه ، واجتماع منافيه به .

. . . .

واعلم أن هذا التفصيل إنما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة ، وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات .

والشرط الآخر : أن تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق .

أى يكون بإزاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضرورياً .

وبإزاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ، إما دائماً ، أو ضرورياً .

فإنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى ، على الصدق ، حتى يكون الحكم دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة . ولا يلزم من ذلك تباين أصلا .

والفاضل الشارح : قد حقق الأول من هذين الشرطين ، ولم يذكر الثانى .

فإذا حصل هذان الشرطان ، فقد انتج المختلط الممكن والمطلق المنعكس وغير المنعكس

سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة أو سالبة .

وسواء تيسر بيانه بالرد إلى الشكل الأول ، أو بالخلف ، أو لم يتيسر بشىء من ذلك .

وهذا مما لم يذكره الشيخ .

وأقول أيضاً : إذا كانت الكبرى وجودية عرفية ، فإنها تنتج مطلقة عامة سالبة ، مع أى صغرى اتفقت .

وذلك لأن النتيجة الدائمة الموجبة ، تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر فى الشكل الأول .

فإذن يصدق معها نقيضها أبداً .

مثاله : إذا لم يمكن أن يصدق قولنا :

بعض (ج) (ا) دائماً

على قولنا :

كل (ا) (ب)

أو لا شىء من (ا) (ب) ما دام (ا) لا دائماً .

فمن الواجب أن يصدق أبداً معه نقيضه ، وهو قولنا :

لا شىء من (ج) (ا) مطلقاً .

وهذا مما لم يذكره أحد منهم .

قوله :

(١٠) ويجب أن تقيس على هذا خلط الضرورى — وفى نسخة « الضرورة » — بغيره إذا كان على هذه الصورة .

(١١) بعد أن تعلم أن فى هذا الخلط زيادة قياسات .

وذلك أنه إذا كان التأليف من ممكن صرف — وفى نسخة بدون كلمة « صرف » — وضرورى صرف — وفى نسخة بدون كلمة « صرف » —

أو من وجودى صرف، وضرورى صرف — وفى نسخة بدون كلمة « صرف » — والكبرى كلية .

ثم القياس .

سواء كانتا — وفى نسخة « كانا » — موجبتين معاً ، أو سالبتين معاً ، فضلًا عن المختلفتين .

أما إذا اختلفتا — وفى نسخة « اختلفا » — والكبرى كلية ، فتعلم مما — وفى نسخة « فتعلمه إنما » وفى أخرى « فتعلمه مما » — علمت .

---

(١٠) أى إذا كانت السالبة ضرورية ، والموجبة غير ضرورية ، فإنه ينتج ، ويبين بالعكس والخلف ، كما مر فى المطلقة المنعكسة .

أما إذا كانت الموجبة ضرورية ، والسالبة غير ضرورية ، فإنه ينتج أيضاً ، ولكن يبين بالخلف دون العكس .

قوله :

(١١) أقول : معناه أن الضرورى إذا اختلط بغير الضرورى ، أفاد التباين الذاتى بين حدى المطلوب ، وانتج الضرورى السالب ، وإن اتفقت المقدمتان فى الكيف ، فضلاً عن أن تختلفا فيه .

أما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة .

وأما على تقدير الاتفاق فلأنك تعلم أنه :

وأما إذا اتفقتا فأنت تعلم أنه إذا كان « ج » بحيث إنما يصدق [ب] على كله بإيجاب غير ضرورى .

وكان — وفى نسخة « فكان » — [ب] على كل ما هو [ج] غير ضرورى أو المفروض من [ج] غير ضرورى .

وكان [ا] بخلافه عندما كان كل ماهو [ا] فإن [ب] ضرورى عليه ، فإن — وفى نسخة « أن » وفى أخرى « علم أن » — طبيعة [ج] ، أو المفروض منه ، مباينته لطبيعة [ا] لا تدخل إحداهما فى الأخرى ، ولا يمكن ذلك .

سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق فى الكيفية الإيجابية ، أو الكيفية السلبية .

وكذلك البعض من [ج] المخالف لـ (ا) — وفى نسخة « المخالف [ا] » — فى ذلك إذا — وفى نسخة « إن » — كانت الصغرى جزئية .

وكذلك تعلم — وفى نسخة « وتعلم » — أن النتيجة دائماً تكون ضرورية السلب .

وهذا مما غفلوا عنه .

إذا كان (ج) الأصغر بحيث يصدق (ب) الأوسط على كله ، بإيجاب غير ضرورى أو سلب غير ضرورى ، حتى يكون الحكم : (ب) على كل (ج) لا بالضرورة أو على المفروض من (ج) يعنى على بعضه لا بالضرورة ،

وكان الأكبر بخلافه ، أى يكون الحكم : (ب) على كل (ا) بالضرورة ، فإنما يكون كل (ج) أو بعضه المفروض منه مبايناً للأكبر الذى هو (ا) بالضرورة . لا يدخل أحدهما فى الآخر ، ولا يمكن ذلك حتى يكون :

لا شىء من (ج) (ا)
أو ليس بعض (ج) (ا) بالضرورة .
وهو النتيجة ،

الفصل السادس

إشـــارة

إلى الشكل الثالث

— وفى نسخة بعدم ذكر عنوان فصل ، مع استمرار الكلام متصلا بالكلام السابق ، مبتدأ بعبارة « الشكل الثالث » —

(١) الشرط فى كون قرائن هذا الشكل منتجة — وفى نسخة « نتيجة » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » —

سواء كان الحكمان الأولان إيجابيين كما فى قولنا :
كل إنسان ، أو بعض الحيوانات ، يتحرك لا بالضرورة
وكل فلك متحرك بالضرورة ،
أو سلبيين ، كما فى قولنا :
لا شىء من الناس ، أو ليس بعض الحيوانات ، ساكناً لا بالضرورة ،
ولا شىء من الفلك بساكن بالضرورة .
فإنهما ينتجان
لا شىء من الناس ، أو ليس بعض الحيوانات ، بفلك بالضرورة
وعلى هذا التقدير تصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط ، وما يجرى مجراه ، ثمانية
وهو معنى قوله [بعد أن تعلم فى هذا الخلط زيادة قياسات]
وهذا ما غفل الجمهور عنه .
قوله :

(١) أقول : لهذا الشكل أيضاً فى الإنتاج شرطان :

أحدهما : كون الصغرى موجبة ، أو فى حكم الموجبة ، أى تكون سالبة تلزمها موجبة كما مر فى الشكل الأول ؛ وذلك لأن الأصغر إذا كان ملاقياً للأوسط بالإيجاب ، كان

أن تكون الصغرى موجبة، أو على حكمها كما علمت، وفيهما كلى أيهما كان — وفى نسخة « أيها كان »، وفى أخرى أيتها كانت » —

وأنت تعلم أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — قرائنها — وفى نسخة « قرائنه » حينئذ — تكون حينئذ — وفى نسخة بدون عبارة « حينئذ » — ستة لكن الستة تشترك فى أن نتائجها إنما تكون — وفى نسخة « تجب » — جزئية ، ولا يجب فيها — وفى نسخة « وفيها » — كلى ؛ فإنك إذا قلت :

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

لم يلزم أن يكون كل حيوان ناطقاً .

ولزم أن يكون بعضه ناطقاً . بأن تعكس الصغرى .

حكم القدر الذى لا فى الوسط منه ، حكم الأوسط ، فى ملاقاة الأكبر ومباينته ،

وأما إذا كان مبايناً للأوسط ، بالسلب ، كالفرس مثلا للإنسان ، فلا نعلم أن الأكبر المحمول على الأوسط هل يلاقيه ، كالحيوان ، أو يباينه كالناطق ،

وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة ، والحجر أخرى .

والشرط الثانى : أن تكون إحدى المقدمتين كلية ؛ وذلك لكى يتحد مورد الحكمين من الأوسط ، ويتعدى الحكم بالأكبر إلى الأصغر ؛ فإنهما إن كانتا جزئيتين فقد احتمل أن يختلف المحكوم عليه من الأوسط فى المقدمتين ، كما تقول :

بعض الحيوان إنسان

أو بعضه فرس

أو لا يختلف كقولنا .

بعضه إنسان ، وبعضه ماش .

وهذان الشرطان لا يجتمعان إلا فى ست قرائن من الستة عشر الممكنة .

وذلك لأن الصغرى الموجبة الكلية ، تقترن بكل واحدة من المحصورات الأربع .

(٢) فاجعل هذا معياراً — وفى نسخة عياراً » — لك — وفى نسخة بدون عبارة « لك » — فى المركبات من كليتين — وفى نسخة بدون عبارة « من كليتين » —

وأما إذا كانت الكبرى جزئية ، لم — وفى نسخة « فلم » — ينفعك عكس الصغرى ؛ لأنها إذا عكست صارت جزئية .

فإذا قرنت به — وفى نسخة « بها » — الأخرى ، كان الاقتران من جزئيتين ، فلم ينتج ، بل يجب أن تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت .

والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها ، فيكون جميعها ستة .

ولا ينتج إلا جزئية ؛ وذلك لأن الأصغر المحمول على الأوسط يحتمل أن يكون أعم منه كالحيوان على الإنسان .

وحينئذ لا تكون ملاقاة الأكبر كالناطق ، ولا مباينته كالفرس ؛ إلا للقدر الذى كان ملاقياً منه للأوسط .

وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة .

ولذلك قال الشيخ (ولزم أن يكون بعضه ناطقاً ، بأن يعكس الصغرى) لأنه حينئذ يصير بالارتداد إلى الشكل الأول كلاماً بيناً .

قوله :

(٢) أى اجعل عكس الصغرى معياراً للرد إلى الشكل الأول ؛ فإن هذا الشكل إنما يخالف الأول بوضع الحدود فى الصغرى .

كما أن الثانى خالفه بوضع الحدود فى الكبرى .

فلما كانت الكبرى كلية فى هذا الشكل ، وعكست الصغرى ، ارتد الاقتران إلى الأول .

ولو أن الشيخ قال (فاجعل هذا معياراً ، فيما كانت كبراه كلية) لكان أصوب من قوله : (فى المركبات من كليتين)

وأما إذا كانت الكبرى جزئية ، فلا يفيد عكس الصغرى ؛ لأنها تنعكس جزئية ، ولا

(٣) واعلم أن العبرة فى الجهة المنحفظة هى — وفى نسخة « وهى » وفى أخرى «وفى» — التى تتعين فى الشكل الأول منها — وفى نسخة « فيها » — على قياس ما أوردناه ، إنما هى الكبرى — وفى نسخة بزيادة ما يلى « لأن الصغرى لما أوجبت نتيجة مثل نفسها فى الجهة ، إلا فيما يخالف ذلك فى الشكل الأول ، لم يجب أن يكون عكسها مثلها ، على ما علمت .

فلم يتبين من ذلك أن النتيجة مثل الصغرى .

ويتبين من طريق الاقتراض أن النتيجة مثل الكبرى » —

أما فيما يتبين — وفى نسخة « يبين » — بعكس صغراه ، فذلك ظاهر .

وأما فيما يتبين بعكس الكبرى ، فيتبين ذلك بالاقتراض ، بأن تفرض

قياس عن جزئيتين ، بل ينبغى أن تعكس الكبرى وتجعلها صغرى ، حتى يرتد إلى الأول . ثم تعكس النتيجة .

مثاله : كل (ب) (ج)

وبعض (ب) (ا)

فبعض (ج) (ا)

لأن الكبرى تنعكس إلى بعض (ا) (ب)

وينتج مع الصغرى على هيأة الضرب الثالث من الشكل الأول

بعض (ا) (ج)

وينعكس إلى بعض (ج) (ا) .

قوله :

(٣) أقول : جهات المقدمات قد تبقى فى نتائجها كما هى ، وقد لا تبقى .

والباقية قد تكون بالاتفاق ، وقد لا تكون .

وما بالاتفاق ، كما فى نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين فى الشكل الأول .

— وفى نسخة « تفترض » — بعض [ب] الذى هو [ا] حتى يكون [د] فيكون :

كل [د] [ا] .

فنقول حينئذ :

كل [د] [ب]

وكل [ب] [ج]

فكل [د] [ج]

ويقرن — وفى نسخة « ويقترن » إليه —

وكل [د] [ا]

فإنها إنما توافق الصغرى ، لا تكون الصغرى ممكنة عامة ، فإنها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة أيضاً عامة ، بل بالاتفاق .

وما ليس بالاتفاق ، كما فى نتيجة الاقتران من مطلقة .

وضروبه أيضاً فى ذلك الشكل ، فإنها إنما توافق الكبرى ، لا بالاتفاق ، بل لأن الكبرى موجهة بتلك الجهة ، والجهة المنحفظة هى الباقية ، لا بالاتفاق .

ومعناه : أن الاعتبار فى الجهة المنحفظة ، وهى الجهات التى تتعين فى الشكل الأول ، أن تكون تابعة لكبراه .

فإنه فى اقترانات هذا الشكل ، على قياس ما أوردناه هناك ، إنما يكون الكبرى :

أما فيما تبين بعكس صغراه فظاهر .

وإما فيما تبين نفس الإنتاج بعكس الكبرى ، فلا يمكن بيان جهة النتيجة ؛ لأنه إنما يتم بعكس النتيجة . والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة .

فبين ذلك بالافتراض . أى بين أن النتيجة كالكبرى بالافتراض ، وذلك لا يكون مما ينتج إلا فى ضرب واحد هو قولنا :

فينتج بعض [ج] [ا] — وفى نسخة بدون عبارة « فينتج بعض [ج] [ا] » —

والجهة ما توجبه جهة قولنا :

كل [د] [ا]

الذى هو جهة :

بعض [ب] [ا] .

كل (ب) (ج)

وبعض (ب) (ا)

وذلك بأن نعين البعض من (ب) الذى هو بالفرض ونسميه (د) ، فيحصل منه قضيتان :

إحداهما : كل (د) (ب)

والثانية : كل (د) (ا)

والأولى : تشتمل على اسمين مترادفين ، كما ذكرنا .

والثانية : هى الكبرى بعينها .

وجهتها تلك الجهة ، إلا أنها صارت كلية .

ثم تضيف الأولى إلى صغرى القياس ، فينتج على هيئة الشكل الأول :

كل (د) (ج)

وتكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها .

ثم تضيف هذه النتيجة إلى القضية الثانية ، ليحصل الضرب الأول من هذا الشكل وتنتج تابعة للكبرى .

قوله :

(٤) والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى ؛ فإنهم يحسبون أن الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم — وفى نسخة « لجهة مالم » — تنعكس فتكون — وفى نسخة بدون عبارة « فتكون » — الجهة بعد العكس جهة الأصل

وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات وأنت قد علمت — وفى نسخة « قد تعلم » — خطأهم .

(٥) وقد بقى مالا يتبين — وفى نسخة « يبين » — بالعكس، وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فإنها لا تنعكس ، وصغراها تنعكس جزئية .

---

(٤) أقول : الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين ، تابعة للأشرف منهما ، وذلك بعكس الأخس[1] ، والرد إلى الشكل الأول .

ثم إن وقع الاحتياج إلى عكس النتيجة ، عكسوها ؛ فكانوا يرون أن العكس يحفظ الجهة

وإن كانت إحدى المقدمتين سالبة ، جعلوا النتيجة تابعة لها ؛ لأن السالبة لا تكون فى الأول إلا الكبرى .

وإن كانت الكبرى جزئية ، كما فى هذا الضرب الذى يتكلم فيه ، جعلوها تابعة للصغرى ؛ لأن الجزئية لا تصير كبرى الأول ؛ وذلك لاعتقادهم أن الجهة فى الشكل الأول تابعة للكبرى .

والشيخ رد عليهم فى هذا الموضع بأن هذا البيان يحتاج إلى عكس النتيجة ، والعكس لا يحفظ الجهات كما بيناه .

قوله :

(٥) قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة ، بالعكس ، وقلب المقدمات . وبقى ضرب واحد ، وهو الذى :

---

[١] يمكن أن تقرأ الكلمة فى الأصل [الآخر] أو [الأخس]

فلا يقترن منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — قياس ، بل إنما تبين — وفى نسخة « يتبين » — بطريق الخلف، أو طريق — وفى نسخة بدون كلمة « طريق » — الاقتراض.

أما طريق — وفى نسخة « أما بطريق » — الخلف فبأن — وفى نسخة «فأن » — تقول : إنه إن لم يكن

ليس بعض [ج] [ا]

فكل [ج] [ا]

وكان كل [ب] [ج]

فكل [ب] [ا]

وكان ليس كل [ب] [ا]

هذا خلف .

وأما طريق الاقتراض فبأن — وفى نسخة « فأن » — تقول .

صغراه موجبة كلية .
وكبراه سالبة جزئية .
وهو لا يمكن أن يبين بذلك ؛ لأن الصغرى تنعكس جزئية ، فيصير الاقتران من جزئيتين.
والكبرى لا تنعكس ،
فينبغي أن يبين بالخلف ، أو بالافتراض .
أما الخلف فكما ذكره . وقد يمكن أن تتبين به سائر الضروب أيضاً ، وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة أبداً ، لينتج ما يضاد أو يناقض الكبرى ، فيظهر الخلف.
والافتراض هو الذى ذكر بعضه ، وأحال باقيه على ما مضى
واعتبار الجهة بالكبرى كما مر .

ليكن ذلك — وفى نسخة بدون كلمة «ذلك » — البعض الذى هو [ب] وليس [ا] — وفى نسخة « البعض من [ب] الذى ليس [ا] » — هو [د] فيكون لا شيء من [د] [ا]

ثم تمم أنت من نفسك — وفى نسخة بزيادة « ولا يتبين تساوى حكم الإيجاب والسلب ، والله أعلم بالصواب » —

واعتبر فى الجهات ما توجبه الكبرى أيضا .

(٦) فتكون قرائنه إذن — وفى نسخة بدون كلمة « إذن » — ستة :

ا — من كليتين موجبتين — وفى نسخة « ا — من كليتين ب من موجبتين » —

ب — من موجبتين ، والصغرى جزئية .

جـ — من موجبتين والكبرى جزئية .

د — وفى نسخة بدون « د » وزيادة « واو » قبل « من » — من كليتين والكبرى سالبة .

---

(٦) أقول : لما فرغ من بيان أحكام هذا الشكل ، عد ضروبه .
والترتيب الذى ذكره بحسب تقديم الإيجاب على السلب ، وليس بمشهور ، ومن يعتبر تقديم الكلية أيضاً على الجزئية ، يجعل ثانى الضروب ، ما جعله الشيخ رابعها ، وهو الأشهر .
واعلم أن هذا الشكل لا يخالف الشكل الأول إلا فى حكمين :
أحدهما : أن الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ، ها هنا ؛ فإنا نقول :

كل كاتب بالضرورة إنسان .

هـ — وفى نسخة بدون « هـ » ـ من جزئية موجبة صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

و — من كلية موجبة صغرى ـ وفى نسخة بدون كلمة « صغرى » ـ وجزئية سالبة كبرى .

وهذه تورد خامسة ـ وفى نسخة » خمسة ، والله أعلم بالصواب » ـ

وكل كاتب يقظان لا دائماً ، بل ما دام كاتباً .

والثانى : أن العرفيتين لا تنتجان عرفية ، بل مطلقة وصفية ، كما نقول :

كل كاتب يقظان ومباشر القلم ما دام كاتباً

ولا نقول :

بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظاناً ، بل فى بعض أوقات يقظته .

وقد أتينا على بيان اشتمل عليه الكتاب من أحكام المختلطات فى الأشكال الثلاثة ، وأضفنا إليه ما أمكن أن يضاف إليها ، مما ليس فيه .

ولم نتعرض للشكل الرابع ؛ لأنه ليس بمذكور فى الكتاب .

والاستقصاء التام فى هذه المباحث يستدعى كلاماً أبسط من هذا ، وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر .

النهج الثامن

فى القياسات الشرطية

وفى توابع القياس

الفصل الأول

إشـــــارة

إلى اقترانات الشرطيات — وفى نسخة « إلى الاقترانات الشرطية » —

(١) إنا سنذكر بعض هذه ، ونخلى عما ليس قريباً من الطبع منها ، بعد استيفائنا جميع ذلك فى [كتاب الشفاء] وغيره.

---

(١) أقول : سائر الاقترانيات إما أن تكون مؤلفة :

من المتصلات أو من المنفصلات أو منهما معاً . أو من المتصلات والحمليات

والشيخ لما اقتصر فى هذا الكتاب على إيراد البعض مما هو قريب من الطبع ، لم يورد المؤلفة من المنفصلات ، ومن المتصلات والمنفصلات ؛ لأن جميعها بعيدة عن الطبع .

وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات

فنقول ، قبل الشروع فى ذلك : المتصلات كما قلنا :

إما لزومية ‏‏ وإما اتفاقية .

واللزومية :

إما فى نفس الأمر وبحسب الطبع . ‏‏ وإما بحسب اللفظ والوضع .

والأول : كقولنا :

إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

والثانى : كقولنا :

إن كان الاثنان فرداً ، فهو عدد .

فإن هذه القضية :

ليست بحقة ، من حيث اشتمالها على وضع كاذب ،

وهى حقة من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع ،

والتناقض فيها إنما يكون

بحسب الاختلاف فى الكم والكيف ، كما فى الحمليات

وبحسب اعتبار أحوالها فى اللزوم والاتفاق .

فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق ، تتناقض إذا تخالفت فيهما :

وذلك لأن الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة [١] ،

والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام .

والجزئية تفيد المصاحبة أو عدمها ، فى وقت من الأوقات .

وتصدق مع الكلية الموافقة لها فى الكيف ؛ فلاستصحابته الجزئية الإيجابية تصدق مع

عدم المصاحبتين :

الدائمة

(١) من أول قوله (الدائمة — إلى إقوله : أو عدمها) زاده المصححون على الهامش ، وكان الصلب بدون هذه الإضافة هكذا [لأن الكملية الموجبة منها تفيد المصاحبة وعدمها فى وقت من الأوقات] فإدخال للزيادة التى فى الهامش على ما جاء فى الصلب ، يجعل العبارة هكذا (تفيد المصاحبة الدائمة

والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام

والجزئية تفيد المصاحبة أو عدمها ، وعدمها فى وقت من الأوقات)

فكلمة (عدمها) مكررة .

ويبدو لى أن المصحح زادها سهواً فى عبارته ، ظناً منه أنها لم ترد فى الصلب .

واللادائمة .

وهى مناقضة للسلبية الكلية .

والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع عدم المصاحبتين الدائمة واللادائمة — وفى نسخة « الدائم واللادائم » — وهى مناقضة للإيجابية الكلية .

وأما اللزومية فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف ، وإمكان عدم الطرفين ؛ لأن اللزوم ها هنا يشبه الضرورة فى الحمليات .

فالاحتمال — وفى نسخة « والاحتمال » — يشبه الإمكان الأعم ،

وهى سالبة اللزوم .

لا لازمة السلب .

وتسمى بـ (السالبة اللزومية)

وأما الاتفاقية المحضة ، فيناقضها ما يكون :

إما اللزومية الموافقة .

أو الاستصحابة [١] المخالفة على الوجه المذكور فيما مر .

وهى سالبة الاتفاق ، وتسمى بالسالبة الاتفاقية .

وأما الاتفاقية المحضة ، فيناقضها ما يكون :

أما اللزومية الموافقة .

أو الاستصحابية المخالفة ، سالبة اللزوم ، لا لازمة السلب . وتسمى السالبة اللزومية .

وأما العكس فيها :

فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها ، على قياس للضرورات [٢] ؛ لأنه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه فى حال ، يمتنع انفصال مقدمه عن تاليه فى تلك الحال ، وانهدام حكم الأصل ،

(١) لعلها (الاستصحابية)

(٢) لعلها (الضروريات)

. . . .

والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس ، إذا اشترط فيه صدق المقدم ، كما فى الموجبة ؛ وذلك لأنا نقول :

ليس البتة إذا كان البياض مفرقاً للبصر ، فالأضداد مجتمعة ،

ولا يمكن أن يقال :

ليس البتة إذا كانت الأضداد مجتمعة ، فالبياض كذا ؛ لأن وضع المقدم يمتنع .

وينعكس إذا لم يشترط ذلك فيه ، وتقاس الاستصحابية عليها ،

وأما الموجبات : فجميعها تنعكس جزئية استصحابية ، وإلا لصدقت الكلية السالبة .

وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ، فيكون العكس :

إما مضادا

أو مناقضاً للأصل .

فيلزم الخلف .

والسوالب الجزئية لا تنعكس ؛ لأنا نقول :

قد لا يكون إذا كان زيد يحرك يده ، فهو كاتب .

ولا يمكن أن يقال :

قد لا يمكن أن يكون إذا كان زيد كاتباً فهو يحرك يده .

وأما المنفصلات فقد تتناقض ، بشرط الاختلاف فى الكيف والكم ، وارتفاع العناد فى نقائضها أى عناد كان .

ولا مدخل للعكس فيها ؛ لأن أجزاءها ربما تكون أكثر من اثنين ، ولأنها لا تمايز بالطبع .

فهذا ما أردنا تقديمه ، وهو بيان ما أشار إليه الشيخ فى (النهج الثالث) بقوله :

(يجب عليك أن تجرى أمر المتصل والمنفصل فى الحصر والإهمال والتناقض والعكس، مجرى الحمليات)

ونرجع إلى الشرح .

قوله :

(٢) وتقول : إن المتصلات قد تتألف منها أشكال ثلاثة كأشكال الحمليات ، وتشترك — وفى نسخة « تشترك » — فى تالٍ — وفى نسخة « تالى » — أو مقدم ، وتفترق — وفى نسخة « وتفرق » — فى تال — وفى نسخة « بتال » — أو مقدم .

كما كانت فى الحمليات تشترك فى موضوع أو محمول ، وتفترق — وفى نسخة « وتفرق » — فى موضوع — وفى نسخة « بموضوع » — أو محمول .

والأحكام تلك الأحكام .

---

(٢) مثال الشكل الأول :

كلما كان (ا) (ب) ف (ج) (د)

وكلما كان (ج) (د) ف (هـ) (ز)

ينتج كلما كان (ا) (ب) ف (هـ) (ز)

ومثال الشكل الثانى :

كلما كان (ا) (ب) ف (ج) (د)

وليس البتة إذا كان (ج) (د) ف (هـ) (ز)

ينتج : فليس البتة إذا كان (ا) (ب) ف (هـ) (ز)

وبين إما :

بالعكس

أو بالخلف

على ما تقدم .

وبين الضرب الأخير منه بالافتراض ، وهو أن يعين الحال [1] الذى يكون فيها

---

(١) فى الأصل (يعين والحال) .

. . . .

(ا) (ب)

وليس (ج) (د) .

وليكن هو عند ما يكون :

(ج) (د)

فيحصل منه قضيتان :

إحداهما : ليس ألبتة إذا كان (ج) (ا) ف (ج) (د)

والثانية : قد يكون إذا كان (ج) (د) ف (ا) (ب)

وتؤلف القياسات المذكورات منهما على حسب ما مر .

ومثال الشكل الثالث :

كلما كان (ج) (د) ف (ا) (ب) .

وكلما كان (ج) (د) ف (ه) (ز)

فقد يكون إذا كان (ا) (ب) ف (ه) (ز)

والبيان بالعكس ، والخلف ، والافتراض – شبيه ما تقدم .

وغير اللزوميات فى الأكثر ، فلا [1] يقع فى التأليف ؛ لأنها لا تفيد بالاقتران علماً مكتسباً .

واللزوميات اللفظية لا تستعمل إلا فى الإلزامات الجدلية ، أو الخلف ، كما يقال على من زعم أن الاثنين فرد .

كلما كان الاثنان فرداً ، فهو عدد .

وكلما كان الاثنان عدداً ، فهو زوج .

وكلما كان الاثنان فرداً ، فهو زوج .

فإنها لا تفيد سوى الإلزام ، أو النقض .

واعترض : على القول بإنتاج هذا الصنف ، بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى ، وملازمة الكبرى ، على تقدير واحد ، كما فى المثال .

وأجيب عنه : بأن اجتماعهما على الصدق ليس بشرط فى انعقاد القياس من المتصلات

(١) لعلها (لا يقع) .

(٣) وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة ، مثل قولك :

الاثنان عدد .

وكل عدد – وفى نسخة بدون عبارة « وكل عدد » – إما زوج وإما فرد .

واستخراج الأحكام فى هذا مما سلف سهل .

وكذلك قد تشترك منفصلة ، مع حمليات ، مثل قولك فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – هذا المعنى، وليكن – وفى نسخة « ولكن » –:

(٣) هذا التأليف إن لم تكن الشركة فيه للحملية ، مع جميع أجزاء المنفصلة ، فلا يكون قريباً من الطبع ،

وإذا كان كذلك ، فالحملية

قد تقع صغرى

وقد تقع كبرى .

والأول : إن كان على هيأة الشكل الأول ، فينبغى أن تكون :

الحملية موجبة ، والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة لجمع فقط كلية الأجزاء

ويكون المنتج أربعة ضروب .

مثال الأول : كل (ا) (ب)

ودائماً كل (ب) (ا) إما (ج) وإما (د)

ينتج منفصلة كلية موجبة الأجزاء . وهى دائماً كل (ا) إما (ج) وإما (د) ومثال الثانى كل (ا) (ب) ولا شىء من (ب) (ا) إما (ج) وإما (د) ينتج منفصلة كلية سالبة الأجزاء كليها .

وعليه يقاس الضربان الباقيان .

وإن كان على هيأة الشكل الثانى : فينبغى أن تكون المنفصلة كلية موجبة ، أجزاؤها كلية مخالفة الكيف الصغرى .

وينتج منفصلة موجبة ، سالبة الأجزاء ، كقولنا فى :

الضرب الأول : كل (ج) (ب)

[ا] إما أن يكون [ب] وإما أن يكون [ج] وإما أن يكو [د] .
وكل [ب] و [ج] و [د] فهو —وفى نسخة « هو » — [هـ] .
فكل [ا] هو — وفى نسخة « فهو » — [هـ] ـ وفى نسخة بدون
عبارة «فكل [ا] [هـ]ـ واستخراج الأحكام فى هذا أيضاً مما سلف سهل .

ودائماً إما لا شيء من (ا) (ب)

وإما لا شيء من (ج) (ب)

فدائماً إما لا شيء من (ج) (د)

وإما لا شيء من (د) (ا)

والضرب الثانى : لا شيء من (ج) (ب)

ودائماً إما كل (ا) (ب)

وإما كل (ج) (ب)

فدائماً إما لا شيء من (ب) (ا)

وعلى هذا القياس .

وأما على هيئة الشكل الثالث :

فعلى قياسهما كقولنا :

كل (ا) (ب)

ودائماً كل (ا) إما (ج) وإما (د)

فينتج بعض (ب) إما (ج) وإما (د)

وأما إذا كانت الحملية كبرى ، ينبغى أن يكون عددها عدد أجزاء الانفصال .

وحينئذ إما أن تكون مشتركة فى المحمول ، أولا تكون .

فإن كانت ، وكانت أجزاء المنفصلة ، مشتركة فى الموضوع ، فهى تنتج فى الشكلين الأولين حملية ، ويكون التأليف فى قوة التأليف من الحمليات ، وينعقد على هيأة الأشكال الثلاثة .

. . . .

مثال الضرب الأول ، من الشكل الأول :

كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

وكل (ب) وكل (ج) (د)

فكل (ا) (د) .

ومثال الضرب الثانى :

كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

ولا شيء من (ب) ولا شيء من (ج) (د)

فلا شيء من (ا) (د)

وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم .

ومثال الضرب الأول ، من الشكل الثانى :

كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

ولا شيء من (د) (ب)

فلا شيء من (ا) (د)

والشكل الثالث : بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك

وأما إن لم تكن الحمليات مشتركة فى المحمول ، فقد تنتج منفصلة غير حقيقية ، كقولنا :

دائماً كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

وكل (ب) (د)

وكل (ج) (هـ)

فدائماً إما (د) وإما (هـ)

وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعى كلاماً أبسط .

قوله :

(٤) وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية .

وأقرب ما يكون من ذلك إلى الطبع ، أن تكون الحملية تشارك تالى المتصلة الموجبة ، على أحد أنحاء شركة الحمليات .

فتكون النتيجة متصلة ، مقدمها ذلك المقدم بعينه .

وتاليها نتيجة التأليف من التالى الذى كان مقترنا بالحملية .

مثاله : أنه إن كان [ا] [ب] — وفى نسخة بدون [ب] — فكل [ج] [د]؛ وكل [هـ] [د] — وفى نسخة « فكل [ج] [هـ] وكل [هـ] [د] » وفى أخرى فكل « [ج] [هـ] وكل [د] [هـ] » —.

يلزم منه أن يكون — وفى نسخة « أنه » — .

إذا كان [ا] [ب] .

فكل [ج] [هـ] .

(٤) الحملية فى هذه الاقترانات ، إما أن تقع :
صغرى
أو كبرى .
وعلى التقديرين ، تشارك المتصلة إما :
فى مقدمها
أو تاليها .
فهذه اقترانات أربعة .
اثنان منها قريبان من الطبع .
الأول : ما أورده الشيخ .
وهو أن تكون الحملية كبرى ، ومشاركتها للمتصلة فى التالى ، والمتصلة موجبة وتنتج متصلة ، مقدمها ذلك المقدم بعينه ، وتاليها النتيجة التى تكون من اقتران

— وفى نسخة بزيادة مايلى « فهذه النتيجة مؤلفة من مقدم المتصلة ومحمول الحملية .

ومثاله : إن كان هذا المقبل إنسانا ، فهو منتصب القامة .

وكل منتصب القامة ضحاك .

ينتج : إن كان هذا المقبل إنسانا فهو ضحاك » — .

وعليك أن تعد سائر الأقسام مما علمته — وفى نسخة « من نفسك على ما علمته » — .

التالى ، لو فرض منفرداً بالحملية .
مثال الضرب الأول من الشكل الأول :
إن كان (ا) (ب) فكل (ج) (د)
وكل (د) (هـ)
فإن كان (ا) (ب) فكل (ج) (هـ)
ومثال الضرب الأول من الشكل الثانى :
إن كان (ا) (ب) فكل (ج) (د)
ولا شىء من (هـ) (د)
فإن كان (ا) (ب) فلا شىء من (ج) (هـ)
وعلى هذا القياس .
وإنما أورد الشيخ هذا الاقتران ؛ لأن قياس الخلف ينحل إليه على ما سيأتى .
والاقتران الثانى : أن تكون الحملية صغرى ، والاشتراك أيضاً فى التالى ، والمتصلة موجبة ، كقولنا :
كل (ج) (ب)
وإن كان (هـ) (ز) فكل (ب) (ا)
ينتج إن كان (هـ) (ز) فكل (ج) (ا)
وباقى الاقترانات بعيد عن الطبع .
قوله :

(٥) وقد يقع مثل هذا التأليف بين — وفى نسخة « من » — متصلتين تشارك إحداهما تالى الأخرى — وفى نسخة « بالأخرى » — إذا كان ذلك التالى متصلا أيضا .

ويكون قياسه — وفى نسخة « قياسية » — هذا القياس .

وأما تتميم القول فى الاقترانيات — وفى نسخة « الاقترانات » — الشرطية فلا يليق بالمختصرات — وفى نسخة « المختصرات » وفى أخرى « بهذا المختصر » —

---

(٥) التأليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات .
أما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد تتقارن بحسب التأليف
وهذا النوع الذى أشار إليه الشيخ من ذلك القبيل ، وهو يكون من اقتران متصلتين :
أولهما : وهى الصغرى مؤلفة من قضيتين :

إحداهما : وهى التالى متصلة
والقضية الأخرى : وهى الكبرى متصلة من حمليتين ،
وينتجان متصلة ، كالصغرى .

مثاله : إن كان (ا) (ب) فكلما كان (ج) (د) ف (هـ) (ز)
وكلما كان (هـ) (ز) ف (ج) (ط)
وإن كان (ا) (ب)
فكلما كان (ج) (د) ف (ج) (ط)
وهذا الاقتران أيضاً يقع على أربعة أنواع ، كالذى يشابهه مما مر ، ويكون على قياسه.
وإنما أورد الشيخ هذا الصنف ؛ لأن الخلف فى المتصلات ، الذى بين به الاقترانات المتصلة إنما ينحل إليه .

الفصل الثانى

إشـارة

إلى قياس المساواة

(١) إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم :

(ج) مساوٍ لـ (ب)
و (ب) مساوٍ لـ (ا)
فـ (ج) مساو لـ (ا)

فقد أُسقط منه أن مساوى — وفى نسخة « مساو » — المساوى مساو .

وعدل بالقياس عن وجهه ، من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع شركة فى بعضه .

— وفى نسخة بزيادة ما يلى وقد اعتبرته بعض النسخ من الشرح « هذا قياس له أشباه ، كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما .

---

(١) هذا قياس له أشباه كثيرة ، كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما ،
وكقولنا :
الإنسان من النطفة .
والنطفة من العناصر .
فالإنسان من العناصر .
وكذلك الشىء فى الشىء

وكقولنا :

الإنسان من النطفة

والنطفة من العناصر .

فالإنسان من العناصر .

وكذلك :

الشيء فى الشيء

والشيء على الشيء

وما يجرى مجراهما ، وهو عسر الانحلال إلى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة » —

والشيء على الشيء
وما يجرى مجراهما ،
وهو عسر الانحلال إلى الحدود المترتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة [1] ،
وذلك لأن الجزء من محمول الصغرى ، جعل موضوعاً فى الكبرى ، فالأوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه إلى وقوع الشركة فى بعض الأوسط .
ولذلك استحق لأن يسمى : (اسم) ويجعل تحليله قانوناً يرجع إليه فى أمثاله ،
وهو يمكن أن يعد فى القياسات المفردة .
ويمكن أن يعد فى المركبة .

وبيانه : أن قولنا :
(ا) مساو لـ (ب)
قضية ، موضوعها (أ) ومحمولها مساو لـ (ب)

---

(١) يلاحظ أنه من بداية شرح هذه الفقرة حتى قوله (لهذه النتيجة) قد ذكره بعض النساخ ضمن المتن على أنه منه ، وذكره بعضهم الآخر على أنه فى الشرح .

. . . .

ولما كان مساوياً [1] لـ (ج) محمولا على (ب) فى القضية الأخرى ، أمكن أن يقام مقامه ، كما ذكرناه فى (النهج السابع)
وحينئذ يصير قولنا :
مساو لمساو لـ (ج)
بدلاً عن قولنا :

مساو لـ (ب) وفى حكمه .
فإن جعلنا وقوعهما فى القضية كاسمين مترادفين ، كان قولنا :
(ا) مساو لـ (ب)
وقولنا :
(ا) مساو لمساو لـ (ج) فى القوة

قضية واحدة .
ونضيف إلى الثانية التى هى فى قوة الأولى قولنا :
مساوى المساوى لـ (ج) مساو لـ (ج)
فينتج أن (ا) مساو لـ (ج)
ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً .
وأما إن جعلناهما اسمين متباينين :
أحدهما : محمول على الآخر ، حتى لا تكون القضيتان المذكورتان فى القوة قضية واحدة ، فالمتألف من قولنا :

(ا) مساو لـ (ب)
والمساوى لـ (ب) مساو لمساو لـ (ج) ؛ لأن (ب) مساو لـ (ج) ينتج فـ (ا) مساو لمساو لـ (ج)
ثم نضيف لها الكبرى المذكورة ، وهى قولنا :

---

(١) فى الأصل (مساو) .

. . . .

مساوى المساوى لـ (ج) مساو لـ (ج)

ينتج فـ (ا) مساو لـ (ج) .

وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركباً من قياسين .

فإذا كان قولنا :

(ب) مساو لـ (ج)

على التقدير الأول ، فى قوة صغرى القياس .

وعلى التقدير الثانى صغرى القياس الأول بعينها .

وقولنا :

و (ب) مساو لـ (ج)

ليس بجزء القياس ، بل هو بيان حكم ما للباء الذى هو جزء من أحد حدود القياس ، وبه يتم القياس .

وبالجملة : فقولنا :

ومساو المساوى مساو .

هو كبرى محذوفة .

وإنما أورده الشيخ قبل الأقيسة الاستثنائية ليعلم أنه غير متعلق بها ، بسيطة كانت أو مركبة .

فإنه إما مفرد اقترانى

أو مركب من اقترانيين .

وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس .

الفصل الثالث

إشـارة

إلى القياسات الشرطية الاستثنائية *

(١) القياسات الشرطية ـ وفى نسخة بدون كلمة «الشرطية» ـ الاستثنائية :

إما أن توضع فيها متصلة ، ويستثنى :

إما عين مقدمها ، فينتج عين التالى .

---

* لما كانت الاستثنائية هى ما يكون أحد طرفى النتيجة مذكوراً فيها ، ولم يجز أن يكون مقدمة بعينها ، ولا محالة يكون جزءاً من مقدمة .

والمقدمة التى يكون جزؤها قضية ، فهى شرطية ، فتكون إحدى مقدمتى هذا القياس شرطية .

وتكون الأخرى مشتملة على وضع ما يقتضى وضع الجزء الذى منه النتيجة ، أو رفعه مجرداً عن الشرط ، فتكون هى الجزء الآخر ، وهى قضية أخرى مقرونة بأداة الاستثناء متكررة

تارة ، حال كونها جزء من الشرطية .

وتارة حال كونها مستثناة .

وهى بمنزلة الأوسط المتكرر فى الاقترانيات ؛ لأن الباقى بعد حذفه هو الذى عنه النتيجة .

فالقياس الاستثنائى مركب من شرطية واستثناء

قوله :

(١) أقول : المتصلة التى تقع فى الاستثنائية ، لا تكون إلا لزومية ، والتى وضعها الشيخ موجبة ، وهى تنتج ،

باستثناء عين مقدمها عين تاليها .

مثل أن تقول : ـ وفى نسخة بدون عبارة « أن تقول » ـ إنه :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

لكن الشمس طالعة ، فالكواكب خفية ـ وفى نسخة بدون عبارة « لكن الشمس طالعة ، فالكواكب خفية » ـ

أو نقيض تاليها ، فينتج نقيض المقدم .

مثل أن تقول :

ولكن الكواكب ليست بخفية .

فينتج : فالشمس ليست بطالعة .

ولا ينتج غير ذلك .

وباستقصاء نقيض تاليها نقيض مقدمها .
لأن وضع الملزوم يوجب وضع اللازم
ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم .
ولا تنتج غير ذلك .
أى لا باستثناء عين التالى .
ولا باستثناء نقيض المقدم .
وذلك لأن التالى يحتمل أن يكون أعم من المقدم ، فلا يلزم من وضعه أو رفعه ما هو أخص منه ، شىء .
والسالبة ، كقولنا :
ليس ألبتة إن كان زيد يكتب ، فيده ساكنة ـ وفى نسخة « ساكن » ـ .
ينتج باستثناء عين المقدم، وكل جزء نقيض الآخر، كقولنا : لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ، ولا ينتج ـ باستثناء النقيض ـ شيئاً ؛ وذلك لكون هذه المتصلة فى قوة قولنا :
كلما كان زيد يكتب ، فليست يده بساكنة
والشيخ قد اقتصر بالموجبة ؛ لأن السالبة ترجع فى الحقيقة إلى الموجبة .
قوله :

(٢) أو يوضع فيها منفصلة حقيقية ، ويستثنى ـ وفى نسخة « فيستثنى » ـ عين ما يتفق منها ـ وفى نسخة « فيها » ـ فينتج نقيض ما سواها ، مثل :

إن هذا العدد إما تام ، وإما زائد ، وإما ناقص ـ وفى نسخة « إما تام ، أو ناقص ، وإما زائد » ـ

لكنه تام .

فينتج نقيض ما بقى .

أو يستثنى نقيض ما يتفق منها ـ وفى نسخة « فيها » ـ

فينتج عين ما بقى واحداً كان أو كثيراً .

مثل إنه ليس بتام ، فهو إما زائد ، وإما ناقص ـ وفى نسخة « أو ناقص » ـ حتى تستوفى الاستثناءات ، فيبقى ـ وفى نسخة « فبقى » وفى أخرى « حتى يبقى » ـ قسم واحد .

أو توضع منفصلة غير حقيقية :

---

(٢) أقول : المنفصلة الحقيقية تنتج
بعين كل جزء ، نقيض الباقى ؛ لكونها مانعة الجمع .
وبنقيض كل جزء عين الباقى ؛ لكونها مانعة الخلو .
ونتيجة ذات الجزءين تكون حملية .
ونتيجة ذات الأجزاء الكثيرة ، إذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد ، فهى تكون منفصلة ، من أعيان الباقية من الأجزاء .
وإذا حصلت باستثناء عين جزء واحد ، فهى :
إما أن تكون منفصلة ، من نقائض الباقية .
أو حمليات بعددها ، يشتمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها .

فإما أن تـكون مانعة الخلو فقط، فلا تنتج إلا استثناء النقيض لعين ـ وفى نسخة « عين » ـ الآخر، مثل قولهم :

إما أن يـكون هذا ـ وفى نسخة « زيد » بدل « هذا » ـ فى الماء ، وإما أن لا يغرق .

لـكنه غرق . فهو فى الماء .

لـكنه ليس فى الماء فهو لم ـ وفى نسخة « لا » ـ يغرق .

ومثل قولهم :

إما أن لا يكون هذا حيوانًا ، وإما أن لا يكون ـ وفى نسخة بإضافة كلمة « هذا » ـ نباتًا .

لـكنه حيوان ، فليس بنبات .

أو لـكنه نبات ، فليس بحيوان .

وإما أن تـكون المنفصلة من الجنس الذى الغرض منه ـ وفى نسخة « الغرض فيه » ـ وفى أخرى « الفرض فيه » ـ منع ـ وفى نسخة بدون كلمة « منع » ـ الجمع فقط، ويجوز أن ترتفع الأجزاء معاً .

والمنفصلة الغير الحقيقية :

إن كانت مانعة الجمع فقط ، فهى تنتج بالعين دون النقيض .

وإن كانت مانعة الخلو فقط ، فهى تنتج بالنقيض دون العين

وجميع ذلك ظاهر مما مر .

وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان .

والمنفصلة السالبة لا تنتج أصلا ؛ لاحتمال اشتمالها على أجزاء غير متناسبة ـ وفى نسخة « متباينة » بدل « غير متناسبة » ـ.

وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال ـ وفى نسخة « الانفصالية » ـ أو العناد ـ وفى نسخة « والعناد » ـ فحينئذ إنما ـ وفى نسخة « لا يمكن أنها » ـ ينتج فيها ـ وفى نسخة « منها » ـ استثناء العين .

وتـكون النتيجة ـ وفى نسخة بدون عبارة « وتـكون النتيجة » ـ نقيض التالى ـ وفى نسخة « الباقى » ـ فقط، وفى نسخة بدون كلمة « فقط » ـ مثل قولك ـ وفى نسخة « قولنا » ـ :

إما أن يكون هذا حيوانًا ، وإما أن يكون شجراً .

فى جواب من قال : هذا حيوان شجر

الفصل الرابع

إشـــــارة

إلى قياس الخلف

(١) قياس الخلف مركب من قياسين :

أحدهما : اقترانى .

والآخر : استثنائى .

---

(١) أقول : المعلم الأول أورد (قياس الخلف) فى القياسات الشرطية ، ولم يوجد فى التعليم الأول شرطية غير الاستثنائية ؛ ولذلك سماه عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الإطلاق .

وظن الشيخ أن الاقترانيات الشرطية ، كانت مذكورة فى كتاب مفرد ، لم ينقل إلى لغتنا ، احتمال مجرد ، اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الأول .

مثاله : قولنا ــ وفى نسخة بدون عبارة « قولنا » ــ :

إن لم يكن قولنا : ليس كل [ج] [ب] صادقاً ، فقولنا : كل [ج] [ب] صادق .

وكل [ب] [د] وفى نسخة [ا] بدل « [د] » ــ

على أنها مقدمة صادقة بينة ــ وفى نسخة بدون كلمة « صادقة » وفى أخرى بزيادة عبارة « منه » بعد كلمة « بينة » ــ لاشك فيها ــ وفى نسخة بدون عبارة « لا شك فيها » ــ

ولما أراد المتأخرون تحليل هذا القياس ، ورده إلى الأقيسة المذكورة ، عسر ذلك عليهم ، فاختلفوا فيه كل الاختلاف .

وما استقر عليه رأى الشيخ أنه مركب من قياسين :

أحدهما : اقترانى شرطى .

والآخر : استثنائى من متصلة .

أما الاقترانى فمركب من متصلة وحملية ، يشاركها فى تاليها ، ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق .

وتاليها ما يلزم من ذلك ، وهو :

وضع نقيض المطلوب على أنه حق .

والحملية هى مقدمة غير متنازعة ، تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة ، فينتجان : متصلة ، مقدمها المقدم المذكور ، وتاليها نتيجة الاقتران المذكور .

وهى مناقضة لحكم متفق ــ وفى نسخة « يتفق » ــ عليه .

وأما الاستثنائى ، فهو من المتصلة التى هى نتيجة القياس الأول ، ويستثنى فيه نقيض تاليها ، الذى كذبه الحكم المتفق عليه ، لينتج نقيض مقدمها ، الذى هو فرض المطلوب غير حق .

فتكون النتيجة كون المطلوب حقاً .

أو بينت بقياس فينتج منه :

إن لم يكن قولنا : ليس كل [ج] [ب] صادقاً ، فكل [ج] [د] ــ وفى نسخة [ا] بدل « [د] » ــ

ثم نأخذ هذه النتيجة ، ونستثنى نقيض المحال ، وهو تاليها ، فنقول :

لكن ليس كل [ج] [د] ــ وفى نسخة [ا] بدل « [د] » ــ

فينتج نقيض المقدم ، وهو أنه :

ليس ليس قولنا : ليس ــ وفى نسخة بدون كلمة « ليس » الأخيرة ــ كل [ج] [ب] صادقاً ، بل هو صادق .

وظاهر أنه يحتاج إلى مقدمتين مسلمتين :

إحداهما : ما جعلت ــ وفى نسخة « جعل » ــ كبرى الاقترانى .

والثانية : هى ــ وفى نسخة « هو » ــ الحكم المتفق عليه . وقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب ، ومن هاتين المقدمتين ،

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

والمطلوب فى المثال المورد فيه :

ليس كل (ج) (ب)

ونقيضه : كل (ج) (ب)

والمقدمة الأولى : وكل (ب) (د)

والثانية ، أعنى الحكم المتفق عليه ليس كل (ج) (د) .

وقوله ، فى النتيجة الأخيرة (وليس ليس قولنا : كل (ج) (ب) صادقاً ، بل هو صادق)

أى ليس لم يكن قولنا : ليس كل (ج) (ب) الذى وضعناه أولا صادقاً ، بل قولنا ليس كل (ج) (ب)

الذى أدعيناه صادقاً ، صادق .

وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه إلا أن رأى بعض المتأخرين ، لم يستقر عليه ؛ وذلك :

أما أولا : فلأن المعلم الأول ، عد هذا القياس فى الاستثنائيات .

وهذا التحليل يقتضى كونه مركباً من الاقترانى والاستثنائى ، فكيف يعد فيها ما ليس منها .

وثانياً : أن الاقترانيات — وفى نسخة « الاقترانات » — الشرطية ، لو لم تكن مذكورة فى الكتاب ، فكيف ذكر المركب من غير ذكر أجزائه ؟ .

ثم إن الشيخ أفضل الدين محمد بن حسن المرقى ، المعروف بالقاشى : رحمه الله ، ذهب إلى أن هذا القياس هو قياس استثنائى ، من :

متصلة ، مقدمها نقيض المطلوب ، ويحتاج فى بيان لزوم تاليها لمقدمها إلى حملية مسلمة .

مثلا المطلوب ليس كل (ج) (ب)

والحملية المسلمة هى : كل (ب) (د)

ومقدم المتصلة هو : كل (ج) (ب)

فنقول : لما كان كل (ب) (د)

فإن كان كل (ج) (ب)

فكل (ج) (د)

وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة ، منتجاً لهذا التالى .

ثم يستثنى نقيض التالى بقولنا :

ولكن ليس كل (ج) (د)

فينتج فليس كل (ج) (ب)

فهذا وجه تحليله .

والحاصل : أن الخلف هو إثبات المطلوب بإبطال لازم نقيضه ، المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لإثباته .

وربما لا يحتاج فيه إلى تأليف قياس لبيان التالى ،

مثلا : إذا كان المطلوب لا شىء من (ج) (ب) بالإطلاق العام ،

فكانت المقدمة المسلمة هى كل (ب) (ا) لا دائماً ، بل ما دام (ب)

فقلنا : لو لم يكن المطلوب حقاً ، لكان نقيضه :

بعض (ج) (ب) دائماً ، لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة ، فهى ليست بحقه ، فالمطلوب حق .

والخلف اسم للشىء الردىء والمحال ؛ ولذلك سمى القياس به ، وهذا التفسير أشبه مما يقال : إنه سمى به ؛ لأنه يأتى المطلوب من خلفه ، أى من ورائه الذى هو نقيضه

وهذا قد ذكره الشيخ فى مواضع أخر . وهو يقابل المستقيم .

فالقياس المستقيم يتوجه إلى إثبات المطلوب الأول بوجهه ، ويتألف مما يناسب المطلوب . ويشترط فيه تسليم المقدمات ، أو ما يجرى مجرى التسليم .

والمطلوب فيه لا يكون موضوعاً أولاً .

والخلف لا يتوجه إلى إثبات المطلوب أولاً ، بل إلى إبطال نقيضه . ويشتمل على ما يناقض المطلوب ، ولا يشترط فيه التسليم ، بل تكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت .

ويكون المطلوب فيها موضوعاً أولاً . ومنه ينتقل إلى نقيضه .

وعكس القياس يشبه الخلف ؛ لأنه أيضاً ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس بأحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الأخرى ،

ويفارقه الخلف بأنه لا يشترط فيه أن يكون بعقب قياس ، ولا أن ينتج ما يقابل مقدمة قياس ، بل يمكن أن يبتدأ به ، ويكفى فيه إنتاج ما هو ظاهر الفساد ،

ولا يستعمل فيه إلا المقابل بالمناقضة .

ويستعمل فى العكس مقابلة للتضاد أيضاً .

والعكس لا يقع فى العلوم إلا عند رد الخلف إلى المستقيم

والخلف فى المطالب التى لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب ؛ لأنه مبنى على نقيض المطلوب ، وذلك يقتضى تعينه .

(٢) وأما أن القياس المستقيم الحملى كيف يرجع إلى الخلف ؟

والخلف كيف يرجع – وفى نسخة « رجع » – إليه ؟

فهو بحث آخر يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى و بين الحملية .

ولسنا نحتاج إليه الآن ، ومداره على أخذ نقيض النتيجة المحالة ، وتقرينه – وفى نسخة « وتقريبه » – مع المقدمة الصادقة التى لا شك فيها ، فينتج نقيض المقدم المحال على حاله .

وربما يتفق فى هذا الموضع أن يوضع بدل المطلوب غيره ، مما يظن أنه هو ، ويبنى الخلف عليه .

فإن تم دل على أن ذلك الشىء الذى وضع ، صادق . ولم يدل على أنه هو المطلوب نفسه ، أو شىء من لوازمه المنعكسة ، أو غير المنعكسة كما مر فى إثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلفة .

وهذا هو منشأ الشكوك التى تورد على قياس الخلف ، وهو العلة فى كون الخلف صالحاً ، لإثبات ما هو أعم من المطلوب ، إذا كان المطلوب حقاً .

وذلك مما لا يقدح فيه ، إذا عرف الحال .

قوله :

(٢) أما رد المستقيم الحملى إلى الخلف ، فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الأخيرين ، ويكون بإضافة نقيض النتيجة المطلوب إثباتها إلى إحدى المقدمتين . ولكن هى المشتملة على هيأة أحد الشكلين الأخيرين ، لينتج ما يقابل المقدمة الأخرى . ولتكن هى المتفق عليها ، فتكون النتيجة محالة .

وبيّن أن ذلك الإنتاج ليس للمقدمة المسلمة الحقة ، ولا للتأليف المنتج بالذات .

فهى إذن من وضع نقيض النتيجة .

فوضعه باطل . فالنتيجة حقة .

وأما رد الخلف إلى المستقيم فعلى خلاف ذلك ، وهو أن يضاف نقيض النتيجة المحالة

. . . .

إلى المقدمة الصادقة ، أعنى القضية المتفق عليها ، أى القضية المسلمة لينتج المطلوب على هيئة أحد الأشكال .

مثال النتيجة المحالة ، كانت فى المثال المتقدم كل (ج) (د)

وقد حصلت من إضافة نقيض المطلوب ، وهو كل (ج) (ب) إلى القضية المسلمة وهى كل (ب) (د) على هيأة الضرب الأول ، من الشكل الأول .

ونقيض المحالة ليس كل (ج) (د)

فإذا أضيف إلى المقدمة المسلمة الصادقة الأولى ، وهى كل (ب) (د) ، أنتج من الضرب الرابع ، من الشكل الثانى ، على الاستقامة .

ليس كل (ج) (ب)

وهو الذى كان المطلوب من الخلف .

ولما كانت النتيجة المخالفة ، هى تالى المتصلة فى الخلف ، فرد الخلف إلى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى المذكور فى أول القياسين اللذين حللنا الخلف إليهما ، وبين الحملية المسلمة .

قوله (ولسنا نحتاج إليه الآن) أى لسنا نحتاج فى بيان معرفة الخلف إلى معرفة كيفية ارتداد المستقيم إليه ، وارتداده إلى المستقيم .

واعلم أن المطلوب إذا كان موجباً كلياً ، فالخلف لا ينعقد إليه إلا على هيئة قياس تكون إحدى مقدمتيه سالبة جزئية ، وهو رابع الثانى ، وخامس الثالثة . وإذا كان سالباً كلياً فلا ينعقد إلا هيأة قياس تكون إحدى معدمتيه موجبة جزئية ، وهو ثالث الأول ، ورابعه ، وثالث الثانى ، والثلاثة[1] ضروب من الثالث ، وعليه فقس إذا كان المطلوب جزئياً .

وأما رد الخلف إلى المستقيم :

فإن كان الخلف على هيأة الشكل الأول ، ووقع نقيض المطلوب فى صغرى الخلف ، فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثانى ، وإلا فعلى هيئة الشكل الثالث .

ويقع نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة أيضاً ، صغرى كانت أو كبرى .

وإن كان الخلف على هيأة الشكل الثانى ، ووقع نقيض المطلوب فى الصغرى ، فالرد يكون على هيأة الشكل الثالث ، ويقع نقيض المطلوب فى الصغرى فالرد على هيأة الشكل الثانى وإلا فعلى هيأة الشكل الأول .

ويقع نقيض النتيجة المخالفة أبداً فى الكبرى، وتبين جميع ذلك بالامتحان .

---

(١) كلمة (الثلاثة) غير بينة بياناً تاماً فى الأصل .

النهج التاسع

وفيه[1] بيـان قليل للعلوم[2] البرهانية

الفصل الأول

إشـــارة

إلى أصناف القياسات[3] من جهة موادها وإيقاعها للتصديق[4]

(١) القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ، إن ـ وفى نسخة بدون كلمة « إن » ـ كانت ضرورية ليستنتج ـ وفى نسخة « يستنتج » وفى أخرى « فينتج » ـ منها الضرورى على نحو ضرورتها ـ وفى نسخة « ضروريتها » ـ .

(١) أقول : لما فرغ عن بيان الأحوال الصورية للقياسات ، وما يشبهها ، شرع فى بيان أحوالها المادية .

وهى تنقسم بحسبها ، إلى خمسة أصناف ؛ وذلك لأنها :

إما أن تفيد تصديقاً .

وإما تأثيراً غيره ، أعنى التخييل والتعجب .

وما يفيد تصديقاً ، فيفيد :

إما تصديقاً جازماً

(١) وفى نسخة « فيه بدون « الواو » (٢) وفى نسخة (العلوم) . (٣) وفى نسخة (قياسات) .
(٤) وفى نسخة (التصديق) .

أو ممكنة يستنتج ـ وفى نسخة « فينتج » ـ منها الممكن .

والجدلية مؤلفة من المشهورات .

والتقريرية ـ وفى نسخة « والتقريريات » ـ كانت واجبة أو ممكنة ـ وفى نسخة بزيادة « أو ممتنعة » ـ .

والخطابية مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات ـ وفى نسخة «والمقبولات» بدون كلمة « من » ـ التى ليست بمشهورة ، وما يشبهها كيف كانت ـ وفى نسخة « كان » ـ ولو ممتنعة ـ وفى نسخة « ولو كانت ممتنعة » ـ .

والشعرية ـ وفى نسخة « والشعريات » ـ مؤلفة من المقدمات المخيلة ، من حيث يعتبر تخييلها ـ وفى نسخة « تخيلها » ـ كانت صادقة أو كاذبة .

أو غير جازم

والجازم :

إما أن يعتبر فيه كونه حقاً

أو لا يعتبر .

وما يعتبر فيه ذلك :

يكون حقاً

أو لا يكون .

فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان .

والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة .

وللتصديق[1] الجازم الذى لا يعتبر فيه كونه حقاً أو غير حق ؛ بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ، إن كان كذلك ، وإلا فهو الشغب ، وهو مع السفسطة بحسب صنفاً[2] واحداً هو المغالطة .

(١) ولعلها (التصديق) . (٢) فى الأصل (صنف واحد) .

وبالجملة تؤلف ـ وفى نسخة « وبالجملة مؤلفة » وفى أخرى « والجملة مؤلف » وفى غيرها « والحملية مؤلفة » ـ من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف ـ وفى نسخة «من حيث الماهية والتأليف » ـ تستقبلها ـ وفى نسخة « تتلقاها » وفى أخرى « ستقبلها » ـ النفس بما ـ وفى نسخة « لما » ـ فيها من المحاكاة ، بل ومن الصدق .

فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن .

ولا تلتفت إلى ما يقال من أن ـ وفى نسخة بدون « أن » ـ البرهانية واجبة .

والجدلية ممكنة أكثرية .

والخطابية ممكنة مساوية ـ وفى نسخة «متساوية» ـ لاميل فيها ولا ندرة .

والشعرية كاذبة ممتنعة .

وللتصديق الغالب غير الجازم ، هوالخطابة .

وللتخييل دون التصديق ، هو الشعر .

أما القياسات البرهانية : فهى القضايا الواجب قبولها ، وهى التى يكون التصديق بها ضرورياً ، سواء كانت فى أنفسها ضرورية أوممكنة ؛ فإن كونها ضرورية القبول ، غير كونه ضرورية فى أنفسها .

فإن كانت ضرورية فى أنفسها ، كانت نتائجها ضرورية بحسب الأمرين جميعاً .

وإن كانت ممكنة فى أنفسها ، كانت نتائجها ممكنة فى أنفسها ، ضرورية القبول .

وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة .

وغايتها أن تنتج اليقينيات .

أما القياسات الجدلية : فهى المؤلفة من المشهورات ، ومن صنف واحد من التقريريات ، وهى المسلمة من المخاطبين .

فليس الاعتبار بذلك ، ولا أشار إليه صاحب المنطق .

وأما السوفسطائية ، فإنها هى ـ وفى نسخة « فهى » ـ التى تستعمل ـ وفى نسخة « تستعملها » ـ المشبهة ، وتشاركها فى ذلك الممتحنة ـ وفى نسخة « المحبة » ـ المجربة ، على سبيل التغليط .

فإن كان التشبيه بالواجبات ، ونحو استعمالها يسمى ـ وفى نسخة «سمى» ـ صاحبها سوفسطائياً .

والجدلى : إما مجيب بحفظ رأى ما . ويسمى ذلك الرأى وضعا . وغاية سعيه أن لايلزم

وإما سائل معترض يهدم وضعاً ما ، وغاية سعيه أن يلزم

فالمجيب يؤلف أقيسته ، إن قاس ، من المشهورات المطلقة ، أو المحدودة ، حقاً كان أو غير حق .

فالسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب ، مشهوراً كان أو غير مشهور

وكما أن مواد الجدل مسلمات ومتسلمات ، فصورها إيضا ما ينتج ، بحسب التسليم والتسلم ، قياساً كان أو استقراء .

ولما كان غاية الجدل هى الإلزام ورفعه ، لا اليقين ، جاز وقوع الأصناف الثلاثة من القضايا ، أعنى الواجب والممكن والممتنع ، فى موادها .

وأما القياسات الخطابية : فهى المؤلفة من المظنونات ، والمقبولات ، والمشهورات فى بادئ الرأى ، التى تشبه المشهورات الحقيقية حقه كانت أو باطلة ،

ويشترك الجميع فى كونها مقنعه .

وكما أن موادها هى ما يصدق بها بحسب الظن الغالب ، فصورها إيضا ما ينتج بحسب الظن الغالب ، سواء كان قياساً ، أو استقراء ، أو تمثيلا .

ومن القياس منتجاً كان أو عقيما ، كالموجبتين فى الشكل الثانى ، بشرط أن يظن أنها منتجة ، فهى مقنعة بحسب المواد والصور ، وغايتها الإقناع .

وأما القياسات الشعرية : فهى المؤلفة من المقدمات المخيلة ، من حيث هى مخيلة ، سواء كانت مصدقاً بها أو لم يكن ، وسواء كانت صادقة فى نفس الأمر ، أو لم تكن

وإن كان بالمشهورات يسمى – وفى نسخة «سمى» – صاحبها مشاغبا – وفى نسخة « مشاغبيا » وفى أخرى « مشاغباً ممارياً » – .

والمشاغبى – وفى نسخة «والمشاغب» – بإزاء الجدلى – وفى نسخة «الجدل» – والسوفسطائى بإزاء الحكيم .

وهى التى لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس عنها ، لما فيها من المحاكاة أو غيرها .
حتى إن مجرد الصدق ربما يقتضى ذلك التأثر .
والوزن أيضاً يفيدها رواجاً ؛ لأنه أيضاً محاكاة .
وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن فى حد الشعر ، ويقتصرون على التخييل .
والمحدثون يعتبرون معه الوزن .
والجمهور لا يعتبرون فيه إلا الوزن والقافية .

وهذه هى الأقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة .
وأما المغالطات فهى ليست بحقيقية ؛ وذلك لأنها إنما تكون بحسب المشابهة والترويج .
ولولا قصور التمييز لما ثبت للمغالطة صناعة ؛ ولذلك أخرها الشيخ .
ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات أخر ، إلى هذه الأقسام ، يعتبرون فيه .
إما الوجوب والإمكان .
وإما الصدق والكذب .
أما الأول : فهو أن يقال :
البرهان : يتألف من الواجبات .
والجدل : من الممكنات الأكثرية .
والخطابة : من الممكنات المتساوية التى لا ميل فيها إلى أحد الطرفين ، ولا يكون وقوع أحدهما فيه على سبيل الندرة .
والشعر : من الممتنعات .
وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الأقلية التى يدعى أنها أكثرية ، أو واجبة

. . . .

وأما الثانى : فأن يقال :
البرهان : يتألف من الصادقات
والجدل : مما يغلب فيه الصدق
والخطابة : مما يتساوى فيه الصدق والكذب
والمغالطة : مما يغلب فيه الكذب .
والشعر : من الكاذبات
واقتصر الشيخ على إيراد الأول ؛ لأن الذاهبين إليه ، كانوا أكثر عدداً ، وأقرب إلى التحصيل ،
ورد عليهم بأن القول بذلك باطل ، فإن استعمال الجميع فى البرهان ، الاستنتاج ، أمثالها واقع ، ومع البرهان فهو قول مبتدع ، ليس مما يوجبه تقليد المعلم الأول الذى تخبطوا بسببه فى مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها .
والقياسات المغالطية ، هى المؤلفة من المشبهات وما يجرى مجراها ، أعنى الوهميات ، وصورها أيضاً كذلك .
ويشاركها القياسات الامتحانية ، والقياسات العنادية . فى المواد ، ويخالفها فى الغايات .
والمشبهة منها بالواجب قبولها ، تقع فى السفسطة المقابلة للفلسفة .
وبالمشهورات فى المشاغبة المقابلة للجدل ، وغايتها الترويج .
والمشبهات بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة ؛ لأنها إن أوقعت ظناً أو تخيلا ، فهى من جملتها ، وإلا فلا اعتبار بها .
ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ، فمن يتعاطى النظر فى العلوم بحسب الانفراد
أما البرهان فبالذات ، كمعرفة الأغذية المحتاج إليها
وأما السفسطة فبالعرض ، كمعرفة السموم المحترزة [1] عنها .
ولما كانت منافع الثلاثة الباقية بحسب الاشتراك فى المصالح المدنية .
اقتصر الشيخ فى هذا المختصر على بيانهما دون الباقية

---

(١) لعلها (المحترز) .

الفصل الثانى

إشـــارة

إلى القياسات والمطالب البرهانية

(١) كما أن المطالب فى العلوم .

قد تكون عن ضرورة الحكم .

وقد تكون عن إمكان الحكم .

وقد تكون عن وجود غير ضرورى مطلق .

كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها .

وكل جنس تخصه مقدمات و نتيجة .

---

(١) ذهب الجمهور إلى أن مقدمات البرهان ونتائجه ، لا تكون إلا ضرورية ، كما سنذكره .

وذهب بعضهم إلى أن الممكنات الأكثرية أيضاً قد تقع فيها ،

فاستغل الشيخ ببيان حال النتائج أولا ، ثم استدل بذلك على حال المقدمات .

أما الأول : فهو أن المطالب فى العلوم كما قد تكون ضرورية

وهى كحال الزوايا للمثلث ، وكقبول الانقسام إلى غير النهاية للجسم

فقد تكون أيضاً غير ضرورية :

إما ممكنة صرفة ، كالبرء للمسلولين .

أو وجودية كالخسوف للقمر .

واعلم أن الممكنة تكون ضرورية أيضاً ، إذا كان المطلوب هو إمكان الحكم نفسه ،

فالمبرهن يستنتج ـ وفى نسخة « ينتج » ـ الضرورى من الضرورى ، وغير الضروى من غير الضروى ، خلطاً أو صريحا .

وحينئذ يكون الإمكان محمولا ، لا جهة .

وتكون وجودية إذا كان المطلوب هو وجود الحكم ، أو عدمه .

والوجودية تكون .

إما أكثرية ، كوجود اللحية للرجل

أو متساوية كالإذكار للحيوان .

أو أقلية ، كوجود الإصبع الزائدة للإنسان

أو أقلية الوجود أكثرية العدم ، فهما داخلان فى الأكثرى الشامل للموجب والسالب ،

ويكون الوجودى بهذا الاعتبار :

إما أكثرياً

أو متساوياً .

والمتساوى المطلق ، الأقلى باعتبار الوجود ، فقلما يكونان مطلوبين ؛ لتعذر الوقوف عليهما .

فالمطالب العلمية :

إما ضرورية

وإما وجودية أكثرية .

وهذا بحسب الأغلب ؛ ولهذا ذهب من ذهب إلى أن المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية .

وأما التحقيق فيقتضى أن الممكن إذا كان الإمكان فيه جهة ، وإلا فلا باعتبار الوجود .

وكذلك المتساوى قد يكون أيضاً مطالب للمبرهن ، خارجة عنهما .

فالمطالب العلمية إذن :

إما ضرورية

وإما وجودية

. . . .

والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها فى البرهان ، ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ، وتمثل فى الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها ؛ فإن المطلوب لا يكون إمكان وجودهما للكواكب ، بل نفس وجودهما ، وهى لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها ، فهى من الوجوديات الصرفة .

ثم إنه انتقل من بيان حال المطالب إلى الاستدلال بها على حال المقدمات ، وهو أن كل جنس من المطالب تخصه مقدمات مناسبة وتفيده يقيناً .

فالمبرهن ينتج الضرورى مما تكون جميع مقدماته ضرورية

وغير الضرورى مما لا يكون كذلك ، بل تكون إما جميعها غير ضرورية أو بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية .

فإن قيل : ألستم حكمتم بأن الصغرى المطلقة ، أو الممكنة مع الكبرى الضرورية ، كما فى قولنا :

كل إنسان ضاحك .

وكل ضاحك ناطق .

ينتج ضرورية .

فلم لا يجوز أن يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية .

قلنا : إنا حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا فى مجرد صورة القياس .

وأما ها هنا ، فلما كانت المادة أيضاً معتبرة ، فنقول بحسب ذلك : إن البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية ؛ وذلك لأن وجود الضحك للانسان ، لو كان هو الذى يفيد العلم بكونه ناطقاً فقط ، لكان الحكم عليه بالنطق ، حال زوال الضحك كاذباً فلا يكون هذا الاقتران منتجاً لهذه النتيجة .

وأيضاً الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس ؛ فإن الحس لا يفيد الحكم الكلى ، فهو مستفاد من العقل ، والعقل لا يحكم به يقيناً إلا إذا أسنده إلى علته الموجبة إياه ، المقارنة لكل واحد من الأشخاص ، وهى كونه ناطقاً .

ويلزم من ذلك أنه إنما يحكم بكونه ضاحكاً ، بعد الحكم بكونه ناطقاً ، فلا يكون

(٢) فلا تلتفت إلى من يقول : إنه لا يستعمل المبرهن إلا الضروريات والممكنات الأكثرية دون غيرها .

بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقلى ــ وفى نسخة « أولى » ــ استعمل الممكن الأقلى . ويستعمل فى كل باب ما يليق به .

وإنما قال ذلك ــ وفى نسخة « بذلك » ــ من قال ، من محصلى الأولين على وجه غفل عنه المتأخرون ، وهو أنهم قالوا : إن المطلوب الضرورى

هذا الاقتران علة لهذه النتيجة .

ثم إن فرضنا أن لكونه ضاحكاً علة أخرى غير كونه ناطقاً ، فكان الحكم فى الصغرى على كل إنسان بأنه ضاحك يقيناً بالنظر إلى تلك العلة ، كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا :

كل إنسان فله طبيعة ما ، هى علة كونه ضاحكاً فى بعض الأوقات ، فكانت حينئذ ضرورية لا وجودية .

فإذن غير الضرورية من جهة ما هو غير الضرورية لا تنتج ضرورية فى البرهان .

أما الضرورية فى إنتاج غير الضرورية فلا يضر ؛ لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين كما مر .

فظهر من جميع ذلك أن القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية ، وقد تكون غير ضرورية ، من الممكنات والوجوديات بأصنافها .

وبعد ذلك فأراد أن يستعمل بالرد على المخالفين فيه فقال :

(٢) أقول : ذكر المعلم الأول : أن البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقينى .

وفسر اليقينى بما يكون الحكم فيه ضرورياً لا يزول .

وفهم أكثر من تأخر عنه من ذلك ، أن المبرهن لا يستعمل إلا المقدمات الضرورية ، كما مر ذكره .

ثم لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها ،

يستنتج فى البرهان من الضروريات ـ وفى نسخة « لا يستنتج فى البرهان إلا من الضروريات » ـ

وفى غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ، ولم يرد ـ وفى نسخة بزيادة « به » ـ غير هذا . وأراد ـ وفى نسخة « أو أراد » ـ أن صدق مقدمات البرهان فى ضرورتها ـ وفى نسخة « فى ضروراتها » ـ أو إمكانها . أو إطلاقها ـ وفى نسخة « و إطلاقها » ـ صدق ضرورى .

(٣) وإذا قيل فى كتاب ـ وفى نسخة « كتب » ـ البرهان الضرورى ، فيراد به ما يعم الضرورى المورد فى كتاب ـ وفى نسخة « فى كتب » ـ القياس ،

مع كونهم مبرهنين ، طلبوا وجه ذلك ، فأتى بهم القسمة المذكورة إلى القول بأنه لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية .

فذكر الشيخ أن ذلك غير صحيح ؛ لأن المبرهن يطلب اليقين فى كل حكم ، ضرورياً كان أو غير ضرورى ، فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به ، إلا أنه إنما يصدق بجميع ما يصدق به ، مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التى لا تزول .

وهذه ضرورة أخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التى هى جهة لبعضها ،

ثم إن الشيخ أول كلام المحصلين الأولين ، يعنى المعلم الأول ، على وجه يطابق الحق .

فقال : إنه يحتمل أحد معنيين :

أحدهما : أن يحمل الضرورى على التى هى جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها .

وإنما خص الضروريات منها بالذكر ؛ لأن المبرهن يستنتج الضرورى من مثله ، وغيره من أصحاب الصناعات الأخرى ربما يستنتجه من غيره ، ولا يبالى بذلك .

والثانى : أن يحمل الضرورة على التى تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية .

وهى الضرورة الثانية اللاحقة للحكم .

(٣) أقول : قد ذكر أن شرائط مقدمات البرهان خمسة :

أولها : أن يكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها .

وما تكون ضرورته ـ وفى نسخة « ضرورية » وفى أخرى « ضروريا » ـ ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به ، لا الضرورى الصرف .

وقد تستعمل ـ وفى نسخة « وتستعمل » ـ فى مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الأولين ـ وفى نسخة بدون كلمة « الأولين » ـ اللذين ـ وفى نسخة « الذين » ـ فسر عليهما الذاتية ـ وفى نسخة « الذاتى » ـ فى المقدمات.

وثانيها : أن تكون أقدم منها عند العقل ، أى يكون أعرف منها لتكون عللا للتصديق بها .

وثالثها : أن تكون مناسبة لنتائجها ، وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها ، بأحد المعنيين المذكورين فى النهج الأول ، أعنى الذاتى المقوم ، والعرض الذاتى ، فإن الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه .

ورابعها : أن تكون ضرورية ؛ إما بحسب الذات ، وإما بحسب الوصف ، أى تكون مطلقة عرفية شاملة لهما ؛ وذلك لأن المحمول على شىء بحسب جوهره ، وهو المحمول المناسب للموضوع ، فربما يزول بزوال الموضوع ، عما هو عليه ، حال كونه موضوعاً ، وربما لا يزول .

وذلك لأنه ينقسم

إلى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل ، وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك الشىء

وإلى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس .

وهذا ربما يزول بزوال نوعيته ، وربما لا يزول .

مثلا الخفيف إذا حمل على الهواء ، فإنه يزول إذا صار ماء ، ولا يزول إذا صار ناراً .

فالمرئى إذا حمل على الأسود ، فإنه يزول إذا صار شفافاً ، ولا يزول إذا صار أبيض .

فالضرورى بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعاً .

والمشروط بكون الموضوع على ما وضع ، يشمل الجميع .

وخامسها : أن تكون كلية ، وهى ها هنا أن تكون محمولة على جميع الأشخاص ، وفى جميع الأزمنة حملاً أولياً

(٤) وأما فى المطالب فإن الذاتيات المقومة ـ وفى نسخة « المقدَّمة » ـ لا تطلب البتة .

أى لا يكون بحسب أمر أعم من الموضوع ؛ فإن المحمول بحسب أمرٍ أعم كالحساس على الإنسان ، لا يكون محمولا حملا أولياً .

ولا بحسب أمر أخص من الموضوع ؛ فإن المحمول بسبب أمر أخص ، كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو حساس ، بل على بعضه ، فلا يكون حمله عليه كليا .

واعلم أن الأخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية

واقتصر الشيخ ها هنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة ، وهما (الثالث) و (الرابع) وذلك لأن (الأول) يختص ببرهان اللم ، وسنذكره مع (الشرط الثانى) عند ذكر أقسام البرهان .

و (الخامس) يندرج بالقوة فى الشرطين المذكورين ، وذلك لأن الحمل على جميع الأشخاص هو حصر القضية

وكونه فى جميع الأوقات مندرج فى ضرورة الحكم المذكور .

وكونه أولياً يندرج فى كونه ذاتياً بالمعنى الثانى على بعض الوجوه .

قوله :

(٤) أقول : قد ذكر فى (النهج الأول) أن الشىء مستحيل أن يتمثل معناه فى الذهن خالياً عن تمثل ما هو ذاتى مقوم له .

وبيِّن من ذلك استحالة معرفة الشىء مع الجهل بمقوماته .

فإذن لا يكون القوم مطلوباً البتة . والمخالفون فى ذلك هم أهل الظاهر من الجدليين ؛ فإنهم يذهبون إلى أن الجنس يجب أن يثبت

أولا : وجوده للموضوع .

وثانياً : كونه واقعاً فى جواب « ما هو ؟ » لتتحقق جنسيته .

وقد ظهر مما مر خطؤهم ، فالمطالب البرهانية ، هى الأعراض الذاتية المذكورة .

فإن قيل : أليس كون النفس أو الصورة جوهراً ، أحد المطالب العلمية ، مع أن الجوهر جنس لهما ؟

وقد عرفت ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه .

وإنما تُطلب الذاتيات بالمعنى الآخر .

الفصل الثالث

إشــــارة

إلى الموضوعات ، والمبادئ ، والمسائل ، فى العلوم

ـ وفى نسخة « إلى مقدمات العلوم وموضوعاتها » ـ

(١) ولكل واحد من العلوم شىء أو أشياء متناسبة ـ وفى نسخة

وأيضاً فإنكم تقولون : الجنس محمول على الإنسان ؛ لأنه محمول على الحيوان ، وهذا بيان حمل ذاتىِّ الإنسان عليه .

أجيب : عن الأول : بأن النفس إنما عرفت فى أول الأمر لا من حيث ماهيتها ، بل من حيث إنها شىء ما يتصرف فى الجسم ، ويصدر عنها أثر فيه .

والجوهر المطلوب إثباته لهذا المفهوم ، ليس بجنس له ، من حيث هو هذا المفهوم ، بل هو جنس للماهية المسماة بـ (النفس) التى لم تتحصل فى العقل إلا بعد العلم بجوهريتها

وكذلك القول فى الصورة وما يجرى مجراها .

وعن الثانى : بأن المطلوب ليس هو إثبات الجسم للإنسان ، بل هو العلة لثبوته ، وإنما تلوح عليته عند إخطاره ـ وفى نسخة « إحضار له » ـ بالبال متوسطاً بينهما .

وإذا ثبت أن المطلوب لا يكون ذاتياً مقوماً ، فقد ظهر أن محمولى المقدمتين لا يكونان مقومين معاً ، بل إنما تكونان على أحد المأخذين اللذين ذكرناهما فى (النهج الأول) فى مقدمات العلوم وموضوعاتها

وفى بعض النسخ :

(١) أقول موضوع العلم هو الذى يبحث فى ذلك العلم عن أحواله .

والشىء الواحد قد يكون موضوعاً لعلم :

« مناسبة » ـ نبحث عن أحواله أو أحوالها وتلك الأحوال هى الأعراض الذاتية ـ وفى نسخة « الذاتية له » ـ ويسمى ـ وفى نسخة « ويسمى الشيء » ـ موضوعَ ذلك العلم ، مثل المقادير للهندسية .

إما على جهة الإطلاق كالعدد للحساب .
وإما لا على الإطلاق ، بل من جهة ما يعرض له عارض :
إما ذاتى له كالجسم الطبيعى ، من حيث يتغير للعلم الطبيعى .
أو غريب كالكرة المتحركة لعلمها .

والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد ، بشرط أن تكون متناسبة .

ووجه التناسب أن يتشارك ما هو ذاتى كالخط ، والسطح ، والجسم ؛ إذ جعلت موضوعات للهندسة ؛ فإنها تتشارك فى الجنس، أعنى الكم المتصل القار الذات ، وإما فى عرضى كبدن الإنسان وأجزائه ، وأحواله .

والأغذية والأدوية وما يشاكلها ، إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب ؛ فإنها تتشارك فى كونها منسوبة إلى الصحة ، التى هى الغاية فى ذلك العلم .

وإنما سمى هذا الشيء ، أو الأشياء بموضوع العلم ؛ لأن موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة إليه
بأن يكون هو نفسه ، كما يقال : العدد إما زوج ، وإما فرد .
أو يكون جزئياً تحته ، كما يقال : الثلاثة فرد .
أو جزءاً منه ، كما يقال فى الطبيعى الصورة ، تفسد وتُخلف بدلا .
أو غرضاً ذاتياً له ، كما يقال : الفرد إما أولى أو مركب .

وإنما يبحث فى العلم عن أحوال موضوع العلم ، أى عن أعراضه الذاتية التى مر ذكرها فى (النهج الأول) فهى محمولات جميع مسائل العلم التى يكون إثباتها للموضوعات ، هو المطالب فيه .

قوله :

(٢) ولكل علم مبادئ ـ وفى نسخة « مبادٍ » ـ ومسائل :
فالمبادئ ـ وفى نسخة « والمبادى » ـ هى الحدود والمقدمات التى منها تؤلف قياساته .

وهذه المقدمات :

إما واجبه القبول .

وإما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم ، تصدر فى العلم .

وإما ـ وفى نسخة « أو » ـ مسلمة فى الوقت إلى أن تتبين ـ وفى نسخة « تبين » ـ وفى ـ وفى نسخة « فى » ـ نفس المتعلم تشكك ـ وفى نسخة « تشكل » ـ فيها .

---

(٢) أقول : المبادىء هى الأشياء التى يبنى العلم عليها ، وهى :
إما تصورات .
وإما تصديقات .
والتصورات : هى حدود أشياء تستعمل فى ذلك العلم وهى :
إما موضوع العلم ، كقولنا فى الطبيعى : الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة
وإما جزء منه ، كقولنا : الهيولى هو الجوهر الذى من شأنه القبول فقط
وإما جزئى تحته ، كقولنا : الجسم البسيط هو الذى لا يتألف من أجسام مختلفة الصور .
وإما عرضى ذاتى له ، كقولنا : الحركة كمال أول ، لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة
وهذه الأشياء تنقسم
إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم ، وهو الموضوع ، وما يدخل فيه
وإلى ما يكون التصديق بوجوده إنما يحصل فى العلم نفسه ، وهو ما عداهما ، كالأعراض الذاتية .

وأما الحدود — وفى نسخة « والحدود » — فمثل الحدود التى تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وجزئياته إن كانت .

وحدود أعراضه الذاتية ، وهذه ــ وفى نسخة « وهذا » ــ أيضاً تصدر فى العلوم .

وقد تجمع ــ وفى نسخة « تجتمع » ــ المسلمات على سبيل حسن الظن بالمعلم ــ وفى نسخة بدون عبارة « بالمعلم » ــ

فحدود القسم الأول حدود بحسب الماهيات ، وحدود القسم الثانى إذا صورتها — وفى نسخة « تصورتها » — ما كانت حدوداً بحسب الأسماء ، ويمكن أن تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات .

وأما التصديقات : فهى المقدمات التى منها تؤلف قياسات العلم ، وتنقسم :

إلى بينة يجب قبولها ، وتسمى القضايا المتعارفة ، وهى المبادىء على الإطلاق .

وإلى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ، ومن شأنها أن تتبين فى علم آخر ، وهى مبادىء بالقياس إلى العلم المبنى عليها ، ومسائل بالقياس إلى العلم الآخر

وهذه

وإن كان تسليمها مع مسامحة ما ، وعلى سبيل حسن الظن بالعلم ، سميت أصولا موضوعة ،

وإن كانت مع استنكار وتشكيك سميت مصادرات .

وقد تكون المقدمة الواحدة أصلا موضوعاً عند شخص ، ومصادرة عند آخر . وتسمى الحدود الواجب والواجب تسليمها معاً ، أوضاعاً .

وهى قد توضع فى افتتاح العلوم ، كما فى الهندسة .

وقد تختلط بمسائلها كما فى الطبيعيات .

ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج إليها من العلم ، إذا كانت مخلوطةهى بالمسائل

والحدود فى اسم الوضع فتسمى أوضاعًا ، لكن المسلمات منها تختص باسم الأصل الموضوع . والمسلمات على الوجه الثانى « تسمى مصادرات » .

وإذا كان لعلم ما أصول موضوعة ، فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها .

وأما الواجب قبولها ، فمن ــ وفى نسخة « فمن » ــ تعديدها استغناء ، لكنها ربما خصصت بالصناعة ، وصدرت فى جملة المقدمات .

فكل ــ وفى نسخة « وكل » ــ أصل موضوع فى علم ؛ فإن البرهان عليه من علم آخر .

وتصدير العلم بها أولى .

ويمكن أن يفهم من ظاهر كلام (الشيخ) أن الحدود والأصول الموضوعة ، هى التى يصدر بها ، دون المصادرات ؛ لأنه خصهما بذلك .

والحق أن حكم الثلاثة فى التصدير واحد .

وأما الواجب قبولها ، فمن تعديدها استغناء لظهورها ؛ وهى تنقسم :

إلى عام يستعمل فى جميع العلوم ، كقولنا : الشىء الواحد إما ثابتاً ، أو منفياً .

وإلى خاص ببعضها ، كقولنا الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية ؛ فإنه يستعمل فى الرياضيات ، لا غير .

والمورد من ذلك فى فواتح العلوم ، يجب أن يخصص بالعلم ، وإلا فالتصدير به قبيح

والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعاً ، كما يقال فى الهندسة : المقدار إما مشارك وإما مباين . فخصص الموضوع الذى هو (الشىء) بالمقدار ، والمحمول الذى هو المثبت والمنفى ، بـ (المشارك) و (المباين)

وبهذا التخصيص صارت القضية العامة ، خاصة بالهندسة ، وصالحة لأن تقدم فى مقدماتها .

وقد يكون بالموضوع وحده ، كما يقال : المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية ،

. . . .

فخصص الموضوع الذى هو الأشياء بالمقادير ، ويصير الموضوع أيضاً متخصصاً بتخصصه ؛ فإن المتساوية المقدار ، غير المتساوية العدد ،

فهذه هى المبادىء .

وأما المسائل : فهى التى يشتمل العلم عليها ، وتبين فيه — وفى نسخة « فيها » — وهى مطالبه .

والفاضل الشارح قال :

(والتصديقات : إما واجبة القبول ، وتسمى تلك مع الحدود أوضاعاً .

ومنها مسلمة : على سبيل حسن الظن بالمعلم ، وهى تصدر فى العلم ، وهى التى تسمى « مصادرات »

ومنها مسلمة : فى الوقت إلى أن يبين فى موضع آخر ، وفى نفس التعليم فيه شك .

ثم إن تلك القضايا :

إن كانت أعم من موضوع الصناعة ، وجب تخصيصها به

وإن كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها فى علم آخر)

أقول : فى هذا الكلام خبط كثير ؛ فإن واجبة القبول لا تسمى (أوضاعاً)

والتسليم على سبيل حسن الظن ، لا يسمى (مصادرات)

وجميع هذه القضايا لا تخصص بالواجب قبولها ، لا غير [1] ، وذلك عند التصديق بها

وأما إن لم يصدر بها لا يكون عند البناء عليها أعم من موضوع الصناعة ، فإن المبنى عليه يجب أن يكون مناسباً للمبنى .

وليس هذا حكم الواجب قبولها ؛ فإنها لشدة وضوحها ، تستعمل فى كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص .

ولا أدرى كيف وقع هذا منه ، فلعل [2] من الناسخين ، والله أعلم .

---

(١) وفى نص آخر (قبولها ، وذلك عند التصديق بها لا غير) .

(٢) كذا فى الأصل .

الفصل الرابع

إشارة

فى — وفى نسخة « إلى » — نقل البرهان — وفى نسخة « البراهين » — وتناسب العلوم

(١) اعلم أنه إذا كان موضوع علم ما ، أعم من موضوع علم آخر .

إما على وجه التحقيق وهو أن يكون أحدهما ، وهو الأعم ، جنساً للآخر .

وإما على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — أن يكون الموضوع فى أحدهما ، — وفى نسخة بزيادة — « وهو الأعم » — قد أخذ مطلقاً ، وفى الآخر مقيداً بحالة خاصة .

---

(١) أقول : العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها ، فلا يخلو :

إما أن يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص .

أم لا يكون .

فإن كان ، فإما أن يكون على وجه التحقيق .

أو لا يكون .

والذى يكون على وجه التحقيق : هو الذى يكون العموم والخصوص ، بأمر ذاتى ، وهو أن يكون العام جنساً للخاص ، كالمقدار والجسم التعليمى ، اللذين :

أحدهما : موضوع الهندسة .

والثانى : موضوع المجسمات .

والعلم الخاص الذى يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءاً منه .

والذى ليس على وجه التحقيق : هو الذى يكون العموم والخصوص ، بأمر عرضى .

وينقسم : إلى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً ، لكن وضع ذلك الشىء فى العام

فإن العادة — وفى نسخة بزيادة « قد » — جرت بأن يسمى الأخص موضوعًا تحت الأعم :

مثال الأول : علم المجسمات تحت الهندسة .

ومثال ـ وفى نسخة « مثال » ـ الثانى علم — وفى نسخة بدون كلمة « علم » — الأكر المتحركة ـ وفى نسخة «متحركة» ـ تحت علم الأكر ـ وفى نسخة « الكرات » ـ .

وقد يجتمع الوجهان فى واحد ، فيكون أولى باسم الموضوع ـ وفى نسخة « الوضع »ـ تحت مثل علم ـ وفى نسخة بدون كلمة « علم » ـ المناظر تحت علم الهندسة .

مطلقاً ، وفى الخاص مقيداً بحالة خاصة ، كالأكر ، مطلقة ومقيدة بالمتحركة ، اللذين هما موضوعا علمين .

وإلى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ، ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين

أحدهما : موضوع الفلسفة .

والثانى : موضوع الهندسة .

والعلم الخاص الذى يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام، ولكنه يكون جزءاً منه وقد يجتمع الوجهان : أى الذى بحسب التحقيق ، والذى ليس بحسبه ، فى واحد ؛ فيكون الخاص بالوجهين أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص ، بأحد الوجهين .

وهو مثل علم المناظر ؛ فإن موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين ؛ وذلك لأن موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح مخروط النور المتصل بالبصر ؛ فالخطوط المفروضة فى سطح مخروط ما ، هى نوع من المقادير ؛ ولذلك يكون العلم الباحث عنها ، تحت الهندسة وجزءاً منه وهى مطلقة أعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الأول ويكون جزءاً منه .

فإذن علم المناظر داخل بالمعنى الثانى تحت ما هو داخل بالمعنى الأول تحت الهندسة، فهو أولى بالدخول مما يكون دخوله بأحد المعنيين .

وربما كان موضوع علم ما ، مباينًا لموضوع علم آخر ، لكنه ينظر فيه من حيث أعراض خاصة لموضوع ـ وفى نسخة « بموضوع » ـ ذلك العلم ـ وفى نسخة بدون كلمة « العلم » ـ فيكون أيضًا موضوعًا تحته ، مثل الموسيقى تحت علم الحساب .

وحينئذ يكون اسم الموضوع إنما يقع بالتشكيك على الذى بمعنيين ، وعلى الذى بمعنى واحد .

وأما إذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص :

فإما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً .

أو يختلف بحسب قيدين مختلفين ، كأجرام العالم ؛ فإنها من حيث الشكل موضوعة للهيأة ومن حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسماء والعالم ، من الطبيعى .

وكذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيها بالموضوع والمحمول ، واختلافها بالبراهين ، كالقول بأن الأرض مستديرة ، وهى فى وسط السماء فيهما .

وإما أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً ، بل يكون شيئين مختلفين ؛ ولا يخلو :

إما أن يكون بينها تشارك فى البعض .

أو لا يكون .

فإن كان فهى مثل الطب والأخلاق ؛ فإن موضوعهما اشتركا فى البحث عن القوى الإنسانية ، لكن عن وجهتين مختلفين ؛ ولذلك يقع فى بعض مسائلهما اتحاد فى الموضوع .

وإن لم يكن بينهما تشارك :

فإما أن يكونا معاً تحت ثالث ، فيكون العلمان متساويين فى الرتبة ، كالهندسة والحساب .

وإما أن لا يكون كذلك ، ولا يخلو :

إما أن يوضع أحدهما مقارناً لأعراض ذاتية تختص بالآخر .

أو لا يوضع .

فإن وضع فيكون العلم الباحث عنه ، من حيث يبحث عن تلك الأعراض ، موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر ، وذلك كالموسيقى والحساب ؛ فإن موضوع الموسيقى هو

(٢) وأكثر الأصول الموضوعة فى العلم الجزئى الموضوع تحت غيره، إنما تصح فى العلم الكلى الموضوع فوق، على أنه كثيراً ما تصح ـ وفى نسخة « أكثر إما تصح » ـ مبادئ العلم الكلى الفوقانى، فى العلم الجزئى السفلانى .

النغم من حيث يعرض لها التأليف .

والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءاً من العلم الطبيعى ، لكنه يُبحث فى الموسيقى من حيث يعرض لها نسبة عادية مقتضية للتأليف .

وكان من حق تلك النسب إذا كانت مجردة أن يُبحث عنها فى الحساب ؛ فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب ، دون الطبيعى .

وأما إن لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر ، فالباحثان عنهما علمان متباينان مطلقاً ، كالطبيعى والحساب .

وقد حصل عن هذا البحث أن كون علم تحت آخر ، إنما يكون على أربعة اوجه :

أحدها : أن يكون الموضوع العالى جنساً لموضوع السافل .

وثانيها : أن يكون موضوعها واحداً ، لكنه وضع فى أحدهما مطلقاً وفى الآخر مقيداً .

وثالثها : أن يكون موضوع العالى عرضاً عاماً لموضوع السافل .

ورابعها : أن يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالى .

والشيخ ذكر من هذه الأربعة ثلاثة فى هذا الموضع .

قوله :

(٢) أقول : العلم (السفلانى) يسمى « جزئياً » بالقياس إلى (الفوقانى) .

و (الفوقانى) كلياً بالقياس إليه .

وأكثر المبادئ الغير البينة للجزئى ، إنما تكون مسائل للعلم الكلى تبين فيه ، وذلك كقولنا : الجسم مؤلف من هيولى وصورة ، والعلل أربعة ؛ فإنهما من مبادىء الطبيعى ، ومن مسائل الفلسفة الأولى . .

وقد يكون بالعكس من ذلك ؛ فإن امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، مسألة

(٣) وربما كان علم فوق علم، تحت علم ـ وفى نسخة « وتحت آخر » بدلا من « تحت علم » ـ وينتهى إلى العلم الذى موضوعه الموجود من حيث ـ وفى نسخة بدون عبارة « موضوعه الموجود من حيث » ـ هو موجود، ويبحث عن لواحقه ـ وفى نسخة « لواحق » ـ الذاتية، وهو العلم المسمى بالفلسفة ـ وفى نسخة « بالسفه » ـ الأولى .

من الطبيعى ، ومبدأ فى الإلهى ، وإثبات الهيولى على أنها أصل ، موضوع هناك .

ويشترط فى هذا الموضع أن لا تكون المسألة فى السفلانى مبنياً على ما يبنى عليه — وفى نسخة « يتبين به » — فى الفوقانى ، لئلا يصير البيان دوراً .

قوله .

(٣) أقول : العلم الذى يكون فوق علم وتحت علم ، كالطبيعى الذى هو فوق الطب وتحت الفلسفة الأولى ، والنسب بينهما تختلف على الوجوه المذكورة .

فالطب عند من يكون موضوعه بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعى ، بثلاثة أوجه ، من الأربعة، هى (الأول) و (الثانى) و (الرابع)

وذلك لأن الإنسان نوع من الحيوان ، وقد أخذ فى الطب مقيداً بقيد ، وإنما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الأعراض الذاتية للحيوان .

وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعى ، بالوجه الأول ؛ ولذلك يعد فى أجزائه .

والطبيعى تحت الفلسفة الأولى ، بالوجه الذى لم يصرح به الشيخ .

وإذ لا شيء أعم من الموجود الذى هو موضوع الفلسفة الأولى ، فلا علم أعلى منها ؛ ويبحث فيها عن الأعراض الذاتية للموجود ، من حيث هو موجود ، وهى كالواحد والكثير والقديم والمحدث .

* * *

وبقى ها هنا بحث : وهو أن هذا الفصل مترجم فى الكتاب بـ (نقل البرهان) ولم يذكر فيه (نقل البرهان)

والفصل الذى قبله مترجم فى بعض النسخ بـ (تناسب العلوم) وليس فيه ذكر تناسب العلوم أصلا .

الفصل الخامس

إشـــــارة

إلى برهان لِمّ ، وبرهان إن

(١) إن الحد الأوسط إن كان هو السبب — وفى نسخة « النسب » — فى نفس الأمر لوجود الحكم ، وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض ، كان البرهان برهان لِمٍّ ؛ لأنه يعطى السبب فى التصديق بالحكم ، ويعطى

والفاضل الشارح : ترجمها على هذه الرواية ، ولم يذكر الوجه فى ذلك .

فأقول : أصح الروايات ما أوردناه ، أعنى ترجمتها بما مر .

ولنقل البرهان : معنيان :

أحدهما : أن يكون علم مبنياً على أصل موضوع تبين فى علم آخر ، فيكون البرهان الذى يبين به ذلك الأصل ، منقولاً من علمه إلى العلم الأول المبنى ، حتى يتم ذلك العلم به

والثانى : أن تكون المسألة من علم ما ، والبرهان عليه إنما يكون لشىء من حقه أن يكون فى علم آخر ، وإنما نقل من ذلك العلم إلى هذا العلم لبيان تلك المسألة ، كمسائل المناظر والموسيقى ؛ فإن من حق براهينهما أن يكون بعينها من علم الهندسة والحساب : وذلك لأن المسائل لوجرت[١] عن نور البصر ، وعن النغم ، لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين ، وبذلك الاقتران لم تتغير أحوالها ؛ فلذلك نقلك البراهين من مواضعهما إليهما ؛ وهو السبب بعينه لكونه تحت الحساب ، دون الطبيعى .

واسم النقل بهذا المعنى الثانى ، أحق منه بالذى قبله ، إلا أن اشتمال الفصل على المعنى الأول أكثر منه على الثانى .

(١) أقول : الحد الأوسط فى البرهان لا بد وأن يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل ، وإلا فلم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب ، هذا اخلف .

ثم إنه لا يخلو :

---

(١) لعلها « جردت » .

السبب فى وجود الحكم — وفى نسخة « ويعطى اللمية فى التصديق ووجود الحكم » — فهو مطلقاً معط للسبب — وفى نسخة « يعطى السبب » — .

وإن لم يكن كذلك ، بل كان سبباً — وفى نسخة « شيئاً » — للتصديق فقط ، فأعطى اللمية فى الوجود — وفى نسخة « فأعطى اللمية فى التصديق ولم يعط اللمية فى الوجود » — فهو المسمى برهان إنّ ، لأنه دل على إنية الحكم فى نفسه دون لميته فى نفسه .

إما أن يكون مع ذلك علة أيضاً لوجود ذلك الحكم فى الخارج .

أولا يكون .

فإن كان فالبرهان — وفى نسخة « فالمسمى » — هو برهان لِمٍّ ، وإلا فهو البرهان المسمى برهان إنٍّ . وهو لا يخلو :

إما أن يكون الأوسط فيه معلولاً لوجود الحكم فى الخارج .

أو لا يكون .

فالأول : يسمى دليلا .

والثانى : لا يخص باسم .

والدليل يشارك برهان لِمٍّ ، فى الحدود .

ويتخالفان فى وضع الأوسط والأكبر .

وفى النتيجة .

وأحق البراهين باسم البرهان هو برهان لِمٍّ ؛ لأنه معط للسبب فى الوجود والعقل .

والعلم اليقينى بما له سبب فى الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل إلا به كما ذكرناه ، فمقدمتاه أقدم فى الوجود والعقل جميعاً من النتيجة .

وأما برهان إن فلا يعطى السبب إلا فى العقل فقط ، والعلم اليقينى يحصل به ، إذا كان السبب فى الوجود معلوماً ؛ إلا أنه لا يكون سبباً فى العقل ؛ لكونه غير تام فى

فإن ـ وفى نسخة « وإن » ـ كان الأوسط فى برهان إن ، مع أنه ليس ـ وفى نسخة « برهان إن مع اليس » وفى أخرى « برهان إن مع أنه » بدون كلمة « ليس » ـ بعلة لنسبة ـ وفى نسخة « نسبة » ـ حدى النتيجة ، هو معلول لنسبة حدى النتيجة ـ وفى نسخة بدون عبارة « هو معلول لنسبة حدى النتيجة » ـ لكنه أعرف عندنا سمى دايلا .

مثال ذلك قولك : إن كان كسوف قمرى ـ وفى نسخة بزيادة « موجودا » وفى أخرى بزيادة « موجود » ـ فالأرض متوسطة بين الشمس والقمر ، لكن الكسوف القمرى موجود ، فإذن الأرض ـ وفى نسخة « فالأرض » ـ متوسطة بين الشمس ، والقمر ، ـ وفى نسخة بدون عبارة « بين الشمس والقمر » ـ

سببيته ؛ ولذلك لا يصلح أن يقع فى البرهان .

فالواقع فى البرهان يكون سبباً فى العقل فقط ، ويكون البرهان به برهان إن ، ومقدمتا هذا البرهان أقدم فى العقل ؛ لأنهما أعرف عندنا ، وليستا بأقدم فى الطبع .

وإنما عرف بـ (لم) و (أن) ؛ لأن اللمية هى العلية ، والأنية هى الثبوت .

وبرهان (لم) يعطى علة الحكم على الإطلاق .

وبرهان (أن) لا يعطى علته فى الوجود ، ولكن يعطى ثبوته فى العقل .

والشيخ أورد مثالين :

أحدهما : استثنائى.

والآخر : اقترانى حملى .

يمكن أن يتمثل بهما فى برهان (لم) ، وفى الدليل باختلاف الوضع .

لكن الكسوف للقمر موجود ؛ فإذن الأرض متوسطة » ـ .

واعلم أن الاستثناء كالحد الأوسط وقد بُيِّن ـ وفى نسخة « ثبت » وفى أخرى « يثبت » ـ التوسط بالكسوف الذى هو معلول التوسط ، والذى ـ وفى نسخة «الذى» بدون « الواو » ـ هو برهان لم ، أن يكون الأمر بالعكس ، فيتبين ـ وفى نسخة « فتبين » ـ الكسوف ببيان توسط الأرض.

وأنت يمكنك أن تقيس ـ وفى نسخة « وأنت عليك أن تعين » ـ قياساً حملياً من القبيلين ـ وفى نسخة « القبيلتين » ـ بحدود مشتركة ، وليكن ـ وفى نسخة « فليكن » ـ الحد الأصغر محموماً ، والحدان الآخران قشعريرة غارزة ناخسة وحمى الغبّ ، والمعلول منهما القشعريرة .

أما الاستثنائى : وهو التمثيل بالخسوف ، وتوسط الأرض ، فظاهر مشهور .

وأما الاقترانى : ففيه نظر ؛ لأن المراد من حمى الغب ، إن كان هو الحرارة الغريبة الفاشية ـ وفى نسخة « الغاشية » ـ فى الأعضاء التى تفارق ، وتعود فى كل يوم مرة واحدة على ما هو المتعارف ، فليست هى علة للقشعريرة ، بل هما معلولا علة واحدة ، وهى الصفراء المتعفنة خارج العروق .

وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة فى الكتاب ، ضرباً من برهان (إنّ) غير الدليل .

وإن كان المراد من حمى الغب ، هى الصفراء المتعفنة خارج العروق ، على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص ، كان المثال صحيحاً ، وإن كان مخالفاً للمتعارف من العبارة .

قوله :

(٢) واعلم أنه لا سواء :

قولك : إن الأوسط علة لوجود الأكبر مطلقاً ، أو معلوله مطلقاً .

وقولك : إنه علة أو معلول ، لوجود الأكبر فى الأصغر .

وهذا مما يغفلون عنه ، بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولا للأكبر ، لكنه علة لوجود الأكبر فى الأصغر *

---

(٢) أقول : وجود الأكبر مطلقاً ، غير وجود الأكبر فى الأصغر ، والحكم هو الثانى ، وعلة الأول غير علة الثانى .

والأوسط علة فى برهان (لم) ومعلول فى الدليل الثانى . دون الأول .

وأهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق ، فالشيخ أوضح الحال فيه .

ومما يزيده بياناً أن الأوسط يمكن أن يكون مع كونه علة لوجود الأكبر فى الأصغر معلولا للأكبر ، كما أن حركة النار علة لوصولها إلى هذه الخشبة ، مع أنها معلولة النار ، ويكون هذا البرهان برهان (لم) .

ومنه قولنا : العالم مؤلَّف ، ولكل مؤلَّف مؤلِّف .

وأما فى الدليل ، فلا يمكن أن يكون الأوسط مع كونه معلولا لوجود الأكبر فى الأصغر ، علة لوجود الأكبر ؛ لأنه يلزم من ذلك تقدم وجود الأكبر فى الأصغر على وجوده مطلقاً ، وهو محال .

واعلم أن علة وجود الأكبر إنما يكون علة لوجوده فى الأصغر فى موضعين :

أحدهما : أن لا يكون للأكبر وجود إلا فى الأصغر ، كالخسوف الذى لا يوجد إلا فى القمر ، فعلته علة وجوده فى القمر .

والثانى : أن تكون علة الأكبر علته أينما وجدت ، كالصفراء المتعفنة خارج العروق التى هى علة الحمى الغب أينما وجدت ، فهى علة لوجودها فى بدن زيد .

وأما فى غير هذين الموضعين ، فعلتاهما متغايرتان .

قوله :

الفصل السادس

إشـــارة

إلى المطالب

(١) من أمهات المطالب مطلب (هل الشىء موجود مطلقاً) أو (موجود بحال كذا) والطالب به — وفى نسخة بحذف عبارة « به » — يطلب أحد طرفى — وفى نسخة « أحد الطرفى — » النقيض .

---

(١) أقول : المطالب العلمية تنقسم .

إلى أصول .

وإلى فروع .

والأصول هى الكلية التى لا بد منها ، ولا يقوم غيرها مقامها ويسمى بالامهات .

والفروع هى الجزئية التى عنها بد فى بعض المواضع ويمكن أن يقوم غيرها مقامها .

والأمهات قد قيل : إنها ثلاثة ، هى بالقوة ستة ، وهى مطلب (هل) و (ما) و (لم) لأن كل واحد يشتمل على مطلبين .

وقد قيل : إنها أربعة ، وأضيف إليها مطلب (أى) .

فصار اثنان للتصور ، وهما (ما) و (أى) .

واثنان للتصديق ، وهما (هل) و (لم) .

فمطلب (هل) يشتمل على .

بسيط يكون الموجود فيه محمولا ، كقولنا : هل زيد موجود ؟

وعلى مركب ، يكون الموجود فيه رابطة ، كقولنا : زيد هل هو موجود فى الدار ؟

قوله :

(٢) ومنها مطلب — وفى نسخة بدون كلمة « مطلب » — (ما هو الشيء؟) وقد يطلب به ماهية ذات الشيء، وقد يطلب به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — ماهية مفهوم الاسم المستعمل —.

(٣) ولا بد من تقديم — وفى نسخة « تقدم » — مطلب ما الشيء ، على مطلب هل الشيء، إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حداً للمطلوب — وفى نسخة « للمطلب » وفى أخرى « للطلب » — مفهوماً ، وكيف — وفى نسخة

---

(٢) أقول : ذات الشيء حقيقته ، ولا يطلق على غير الموجود .

والمراد أن الطالب بـ (ما) الأول ، هو السائل عن (ما هو) ويجاب بأصناف المقول فى (جواب ما هو ؟) كما مر ذكرها .

وقد تقع الحدود الحقيقية فى جوابه ، وربما تقام الرسوم مقامها ، على وجه التوسع ، أو عند الاضطرار .

والطالب بـ (ما) الثانى ، هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم ، كقولنا : ما الخلاء ؟

وإنما لم يقل (عن مفهوم الاسم) لأن السؤال بذلك يصير لغوياً ، بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم ، إجمالا .

فإن أجيب بجميع ما دخل فى ذلك المفهوم بالذات ، ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن ، كان الجواب حداً بحسب الاسم .

وإن أجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام ، على سبيل التجوز ، كان رسما بحسب الاسم .

قوله :

(٣) أقول : المراد أن مطلب (ما) الذى يطلب شرح الاسم يجب أن يتقدم مطلبى (هل) . ويعنى بقوله (إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حداً) تفسير هذا المطلب لتمييزه عن قسميه ؛ فإن المتقدم على مطلبى (هل) هو الذى يطلب به شرح الاسم الذى لا يفهم مدلوله إلا بحد دون الآخر .

« وما كيف » — كان ؛ فإن المطلوب فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — شرح الاسم — وفى نسخة بزيادة « إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءاً للمطلوب مفهوما » —

وتقدير الكلام : إذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل فى المطلب المحتاج فى بيانه إلى حد ، مفهوماً ، والذى لا يكون مدلولا له ، حداً مفهوماً للمطلب ، يعنى المسئول عنه .

وإنما قال ذلك ؛ لأن مدلول الاسم إذا كان حداً ، والحدود إنما تكون بحسب الذوات المحصلة ، كان للمحدود ذات محصلة .

وإذا كان المدلول مع كونه حداً هو مفهوماً ، كان تحصيل تلك الذوات ، أعنى وجودها أيضاً معلوماً ، فلا يكون للسؤال بـ (هل) البسيطة حينئذ فائدة . وحينئذ لا يكون السؤال بما قبل (هل) لو كان حداً مفهوماً للمسئول عنه ، لما كان للمسئول بما فى هذا الموضع فائدة .

وإنما قال (حدا مفهوماً) لأن مدلول الاسم المحتاج فى بيانه إلى حد مفهوماً[1] ، والذى لا يكون مدلوله إلى[1] ، ربما لا يكون له وجود فى نفسه ، فيكون مدلول الاسم ، هو الجامع للأشياء التى وضع الاسم بإزائها فيكون حداً بوجه ، إلا أنه لا يكون مفهوماً ، ما لم يدل عليها بالتفصيل ، ويكون السؤال بـ (ما هو) باقياً إلى أن يفصل . وحينئذ يكون القول المفصل حداً مفهوماً له .

قوله : (وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح الاسم) إثبات إجمالى لما تقدم ، أى وكيف كان الحال ؛ فإن المتقدم على مطلبى (هل) هو (ما) الطالب لشرح الاسم .

وأما بالرواية الأخرى فيكون معناه هكذا : إذا لم يكن مدلول الاسم الذى استعمل على أنه جزء للمطلب مفهوماً ، وذلك لأن المطلب هو مجموع اللفظين ، وأحدهما جزء للمجموع ، فيكون قولنا (جزء للمطلب) فى غير هذه الرواية أيضاً ، على التمييز عن المستعمل .

وقولنا (مفهوماً) نصب لأنه خبر (لم يكن) .

وأنا أظن هذه الرواية تصحيف للأولى ، وكلاهما تصحيفان ، والأصل كان كذا :

---

(١) كذا فى الأصل .

(٤) وإذا ــ وفى نسخة «فإذا» ــ صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حداً لذاته، أو رسماً إن كان فيه تجوز ــ وفى نسخة «يجوز» ــ

(٥) ومنها مطلب: أى شيء هذا ــ وفى بعض النسخ بدون كلمة «هذا» ــ وفى نسخة بزيادة «الشيء. وأى الشيء مما يعد فى أصول المطالب أيضا» ــ

ويطلب به تمييز الشيء عما عداه.

(إذا لم يكن الاسم المستعمل حد المطلب ــ وفى نسخة «حداً للمطلوب» ــ مفهوماً). فإنه مطابق لمراده، مستغن عن التمحلات التى أوردناها، وذلك واضح.

قوله:

(٤) معناه ظاهر، ومثاله: أنا إذا قلنا فى جواب من يقول: «ما المثلث المتساوى الأضلاع؟»: إنه شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية، كان حداً بحسب الاسم. ثم إذا بيّنا أنه «الشكل الأول» من كتاب «اقيلدس» صار قولنا الأول بعينه حداً بحسب الذات.

(٥) وفى بعض النسخ (ومنها مطلب أى شيء وهو أيضاً مما يعد فى أصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه)

أقول: يجاب عن أى شيء بما يميز تمييزاً ذاتياً، وقد يجاب بما يميز تمييزاً عرضياً والمراد هو الأول.

وقد لا يعد هذا المطلب فى الأصول؛ لأن مطلب (ما) يغنى عنه؛ إذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات، مميزة كانت أو غير مميزة. وقد يعد فيها؛ لأنه بعد الجواب عما هو فى حال الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول، ولا يقوم غيره حينئذ مقامه.

(٦) ومنها مطلب (لِمَ الشيء) وكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط، إذا كان الغرض حصول التصديق بجواب (هل) فقط، أو يسأل عن ماهية السبب، إذا كان الغرض ليس هو ــ وفى نسخة بزيادة «حصول» ــ التصديق بذلك فقط وكيف كان، بل يطلب ــ وفى نسخة «طلب» ــ سببه فى نفس الأمر.

ولا شك فى أن هذا المطلب بعد (هل) فى المرتبة، بالقوة، أو بالفعل.

---

(٦) أقول مطلب (لم) يطلب العلة:

إما فى التصديق فقط كما يقال (لِمَ) مبدأ الكل واحد.

وإما فى الوجود كما يقال: لِمَ يجذب المغناطيس الحديد.

وهذه نكتة: وهى أن المطالب كما يكثرها المكثرون، فللمقللين أيضاً أن يُقللوها بأن يجعلوا أصولها اثنين:

مطلباً للتصور.

ومطلباً للتصديق.

ويطوى الباقية فيهما.

وعلى هذا التقدير يمكن أن يطوى (لم) فى مطلب (ما) حتى تكون الأمهات هى مطلبا (هل) و (ما) فقط.

وإيثار الشيخ إلى ذلك بقوله (فكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط، أو عن ماهية السبب).

ومطلب (لم) تابع لمطلب (هل) فى المرتبة ــ وفى نسخة «بالمرتبة» ــ:

إما بالفعل فكما يقال: هل القمر منخسف؟ فإن قيل: نعم. قيل (لِمَ؟).

وإما بالقوة، فكما يقال: لِمَ ينخسف القمر؛ فإنه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة، وتطلب العلة فيه.

قوله:

(٧) ومن المطالب أيضاً (كيف الشيء ؟) و (أين الشيء ؟) و (متى الشيء ؟) وهى مطالب جزئية ليست من الأمهات ، بل تنزل عن — وفى نسخة بدون كلمة « عن » — أن تعد فيها .

ويستغنى عنها كثيرا بمطلب — وفى نسخة « لمطلب » — (هل) المركب، إذا فطن لذلك الأين والكيف، والمتى — وفى نسخة « والمعنى » — ولم تعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله — وفى نسخة بدون كلمة « حاله » .

(٨) فإن لم يفطن لذلك، لم يقم ذلك المطلب مقام هذا ، فكان — وفى نسخة « وكان » — مطلبا خارجا عما عد .

---

(٧) لم يذكر الشيخ مطلبى (كم) و (من) وهما أيضاً من الجزئيات المشهورة ، فهى جزئية ؛ لأنها تطلب علوماً جزئية بالقياس إلى المطالب المذكورة ، ولاتعم فائدتها ؛ فإن ما لا كيفية له مثلا ، لا يسأل عنه بـ (كيف) وكذلك تنزل عن أن يعد فى الأصول ، ويستغنى عنها بمطلب (هل) المركب ، إذا كان المسئول عنه معلوماً بماهية ومجهولا بانتسابه إلى الموضوع ، فيقال : هل زيد أسود ؟ هل هو فى الدار ؟ هل هو الآن ؟ .

(٨) أقول : فيه نظر ؛ لأن مطلب (أى) إذا عد فى الأصول يقوم مقامها ، فيقال : أى كيفية له ؟ فى أى مكان هو ؟ فى أى وقت هو ؟

النهج العاشر

فى القياسات المغالطية(١)

« الفصل الأول »

(١) إن الغلط قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يقع إما لسبب فى القياس — وفى نسخة « إما لسبب القياس » — وهو أن يكون المدعى قياساً ، ليس بقياس فى صورته، وهو أن لا يكون على سبيل — وفى نسخة «على سبيل صورة» — شكل منتج، أو يكون قياساً فى صورته، ولكنه — وفى نسخة «لكنه» — ينتج غير المطلوب؛ إذ قد وضع — وفى نسخة « أو قد وضع » وفى أخرى « وقد وضع » — فيه ماليس بعلة علة ، أو — وفى نسخة « وإنما » — لايكون قياسا بحسب مادته. أى أنه بحيث إذا اعتبر الواجب فى مادته، اختل أمر صورته،

---

(١) أقول : الغلط يقع لسبب يرجع :

إما إلى التأليف القياسى .

وإما إلى أجزائه التى هى المقدمات ، ثم الحدود .

والشيخ بدأ بالقسم الأول ، فقال : (إن الغلط قد يقع إما لسبب فى القياس) وأخر القسم الثانى إلى أن يتم الكلام فى القسم الأول .

ثم الذى يرجع إلى التأليف ، فيكون لسبب يرجع :

إما إلى صورته — وفى نسخة « إما إلى صورة القياس » —

وإما إلى مادته .

وبدأ بالقسم الأول فقال : (وهو أن يكون المدعى قياساً ، ليس بقياس فى صورته) .

ثم الذى يرجع إلى الصورة ، يكون .

---

(١) فى نسخة « الغالطية » .

وإذا سلم ما فيه على النحو الذى قيل، كان قياسا، ولـكنه غير واجب تسليمه .

فإذا روعى فيه تشابه أحوال الأوسط فى المقدمتين ، وأحوال الطرفين فيهما مع النتيجة ، لم يجب تسليمه ، فلم يكن قياساً واجب القبول ، وإن كان قياساً فى صورته .

وقد علمت ــ فى نسخة « عرفت » ــ الفرق بينهما ، ووضعُ ما ليس بعلة

إما بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض .

أو بحسب نسبتها إلى النتيجة .

والذى يكون بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض فهو أن لا يكون على شكل وضرب منتج ، وقد أشار إليه بقوله (وهو أن لا يكون على سبيل شكل منتج) .

والذى يكون بحسب نسبة المقدمات إلى النتيجة ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون السبب هو أن المقدمات لم يلزم منها قول غيرها .

أو لزم ، ولكن اللازم ليس هو المطلوب .

والأول : هو المصادرة على المطلوب ، ولم يذكر الشيخ ها هنا ؛ لأنه يحتاج إلى شرح فأخره ، إلى أن يفرغ من القسمة ، ويشتغل بشرحه .

والثانى : هو وضع ما ليس بعلة علة ؛ لأن وضع القياس الذى لا ينتج المطلوب لإنتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب ، مكان علته ، وإليه أشار بقوله (أو يكون قياساً فى صورته ، لكنه ينتج غير المطلوب ؛ إذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة) .

وأما الذى يرجع إلى مادة القياس ، مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة على هيأة قياس ، خرجت عن أن تكون مسلمة ، وإليه أشار بقوله : (أو لا يكون قياساً بحسب مادته . . . . إلى قوله : وإن كان قياساً فى صورته) .

ومثاله أن يقال :

كل إنسان ناطق ، من حيث هو ناطق .

علة ؛ من هذا القبيل ، والمصادرة على المطلوب الأول ، من هذ القبيل .

وذلك إذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد ، فالواجب ــ وفى نسخة « والواجب » ــ أن تكون مختلفة المعنى ــ وفى نسخة « مختلفتى المعانى » ــ فإذا روعى فى ــ وفى نسخة « من » ــ القياس صورته ، ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته ، لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ، ــ وفى نسخة « التكليف » ــ ومن وضع ماليس بعلة علة ، ومن المصادرة على المطلوب الأول .

ولا شىء من الناطق ، من حيث هو الناطق ، بحيوان .

وذلك لأن القياس إنما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود :

إما مع إثبات القيد الذى هو قولنا : من حيث هو ناطق ، فى المقدمتين جميعاً ، أو مع حذفه منهما جميعاً .

لكن إثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى .

وحذفه منهما يقتضى كذب الكبرى .

وإن حذف عن الصغرى ، وأثبت فى الكبرى ، ليكونا صادقين اختلفت صورة القياس ، فلم يكن الأوسط مشتركاً .

فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة ، لا يكون قياساً واجب القبول بحسب المادة ، ولهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة المادة ، قوله :

(وقد عرفت الفرق بينهما) أى بين هذين القياسين المذكورين .

قوله (ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل ، والمصادرة على المطلوب من هذا القبيل) أى مما يقع الغلط فيه من جهة التأليف ، لا من جهة المادة .

ثم أخذ فى بيان المصادرة على المطلوب الأول بقوله (وذلك إذا كان الحدان من حدود القياس . . . . إلى قوله : فالواجب أن يكون مختلفى المعانى) .

فالمصادرة على المطلوب إنما تشتمل على حدين مترادفين كما مر ، ويلزم منه أن تكون :

. . . .

إحدى المقدمتين : خالية عن الوضع والحمل ، وهى التى يتحد حداها .

والثانية : هى النتيجة بعينها ، فيكون التأليف عن مقدمةواحدة بالحقيقة ، ويكون أحد حدى النتيجة هو الأوسط .

مثاله : كل إنسان بشر .

وكل بشر ناطق .

فكل إنسان ناطق .

وما يقع فى قياس واحد هكذا ، يكون ظاهراً غير ملتبس .

والخفى منها هو الذى يقع فى أقيسة مركبة تقتضى تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها .

والفاضل الشارح : ذهب إلى أن وضع ما ليس بعلة علة ، والمصادرة على المطلوب الأول ، من الأغلاط التى تتعلق بالمادة .

وليس كذلك ؛ فإن الخلل فيهما ليس لأنهما يشتملان على حكم غير مسلم ، بل لأن القياس المشتمل عليها يتألف مع النتيجة .

إما من حدود أكثر مما يجب ، وهو وضع ما ليس بعلة علة .

أو من حدود أقل مما يجب ، وهو المصادرة على المطلوب .

فإن الخلل فيهما راجع إلى الصورة ، دون المادة ؛ ولذلك جعلا من مباحث كتاب (القياس) .

فهذه هى أسباب الأغلاط المتعلقة بالتأليف القياسى ، وقد ظهر أنها أربعة :

اثنان منها متعلقان بنفس القياس ، وهما اختلال الصورة والمادة ، ويشتركان فى أن الخلل فيهما سوء التأليف .

واثنان متعلقان بحال القياس والنتيجة معاً ، وهما وضع ما ليس بعلة علة ، والمصادرة على المطلوب .

فإذن جميع ما يتعلق بالتأليف القياسى ثلاثة أشياء ، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله :

(فإذا روعى صورته ، ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته ، لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ، ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الأول) .

قوله :

(٢) هذا ، وأما إن كان ـ وفى نسخة « وإما أن لا يكون » ـ الغلط فى كون القياس قياساً واجب القبول لكن بسبب ـ وفى نسخة « القول ولكن لسبب » ـ فى المقدمات مقدمة مقدمة ـ وفى نسخة «مقدمة» بدون تكرار ـ فإنه قد ـ وفى نسخة بدون كلمة « قد » ـ يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الألفاظ على بساطتها ، أو على تركيبها ، على ما قد علمت .

ومن جملتها مثل ما قد ـ وفى نسخة بدون كلمة « قد » ـ يقع بسبب الانتقال من لفظ الجميع ، إلى لفظ كل واحد ، وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد ، كائنا للكل ، وما يكون ـ وفى نسخة «وما يجعل» ـ للكل كائناً لكل واحد .

---

(٢) أقول لما فرغ عن بيان القسم الأول ، وهو أن يكون سبب الغلط راجعاً إلى التأليف ، ختمه بقوله : (هذا) أى هذا قسم .

وبدأ بالقسم الثانى بقوله (وإما أن لا يكون الغلط) فلفظة (أما) هذه أخت التى فى أول الفصل فى قوله (الغلط قد يقع إما لسبب فى القياس) .

وهذا القسم هو أن يكون الغلط لسبب فى المقدمات أفراداً ، أو فى أجزائها التى هى الحدود ، وينقسم :

إلى ما يكون السبب لفظيا .

وإلى ما يكون معنوياً .

وبدأ بالقسم الأول ، وهو ـ على ما ذكرناه ـ ينحصر فى ستة أقسام ؛ لأن الغلط :

إما أن يكون لاشتراك فى جوهر اللفظ المفرد .

أو فى هيئة فى نفسه .

أو فى هيئته اللاحقة به من خارج .

أو فى التركيب المتحمل لمعنيين .

ولا شك فى أن بين الكل ، وبين كل واحد من الأجزاء فرقاً ،
وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بأن يكون إذا اجتمع صادقاً ،
فيظن أنه إذا ـ وفى نسخة « أنه كيف » ـ فرق كان صادقاً ، مثل من ـ
وفى نسخة « ما » ـ يظن أنه ـ وفى نسخة يظن « من أن » ـ إذا صح
أن تقول :

كان امرؤ القيس شاعراً مفرداً ـ وفى نسخة بدون كلمة
« مفرداً » ـ صح .

أو فى وجود التركيب وعدمه ، فيظن أن المركب غير المركب ، أو غير المركب مركباً.

فأشار إلى القسم الأول والرابع ، وهو الاشتراك فى اللفظ المفرد والمركب . بقوله : (فإنه يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الألفاظ على بساطتها وعلى تركيبها ، على ما علمت) أى فى (النهج السادس) .

وأورد لذلك مثالاً ، وهو :

انتقال الذهن من أحد معنيي لفظ (كل) حالتى الإطلاق على الجميع ، وكل واحد ، إلى الآخر ، وهو قوله : (ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال . . . إلى قوله : ولا شك فى أن بين الكل ، وبين كل واحد من الأجزاء فرقاً) .

وهذا المثال هو الاشتراك فى اللفظ المفرد ، وإنما خصه بالإيراد ؛ لأنه موضع يلتبس على بعض أهل النظر ، وسنحتاج إليه فى (النمط الخامس) .

والفرق : أن الكل يشمل الآحاد معاً ، وكل واحد يأخذ الواحد

فالواحد ، على سبيل البدل ، بشرطين :

أحدهما : أن يكون مع المأخوذ غيره .

والثانى : أن لا يبقى واحد غير مأخوذ .

وأشار بقوله : (وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ ، بأن يكون إذا اجتمع صادقاً ، فيظن أنه إذا فرق ـ وفى بعض النسخ « كيف فرق » ـ كان صادقاً . . . .
إلى قوله وإنها : فرد) .

أن امرأ القيس كان مفرداً ، وأن امرأ القيس الميت شاعر مفرد .

فيحكم بأن الميت شاعر .

وأيضاً أنه إذا صح أن الخمسة زوج وفرد ، اجتماعاً ـ وفى نسخة بدون
كلمة « اجتماعاً » ـ صح ـ وفى نسخة « يصح » ـ أنها زوج ، وأنها فرد .

وربما كان الانتقال على العكس من هذا ، وهو أنه إذا صح
أن امرأ القيس شاعر ، وأنه جيد

إلى القسم الخامس .

وأورد مثالين :

أحدهما : أنا إذا قلنا : إن امرأ القيس كان شاعراً ، وصح ، فيظن أنه يصح قولنا : امرؤ القيس كان ، وقولنا : امرؤ القيس شاعر .

وذلك لأن المحمول فى الأول ، هو قولنا : كان شاعراً على سبيل الاجتماع ، فيظن أنه يصح حمل كل واحد من لفظة (كان) و (شاعراً) عليه ، على سبيل الانفراد .

وإنما يصح الأول ؛ لأن لفظة (كان) فيها ، ناقصة ، وهى جزء المحمول ، والمجموع قضية دالة على كونه فى الزمان الماضى شاعراً .

ولا يصح الثانى ؛ لأن إفراد لفظة (كان) يدل على أنها أخذت تامة ، وهى المحمول نفسه ، فكأنه يقول : حصل امرؤ القيس .

ولا يصح الثالث ؛ لأن حذف لفظة (كان) يدل عليها على أنها أخذت رابطة ، لا دلالة لها إلا على الارتباط المحض ، والمحمول هو الشاعر .

وحينئذ الفرق بين قولنا : كان شاعراً ، وبين قولنا : هو شاعر . على هذا التقدير .

ويلزم منه حمل الشاعر على امرىء القيس ، الذى ليس بموجود الآن ؛ لأن الميت لا يوجد أصلا ، فضلا عن أن يوجد شاعراً .

والمثال الثانى ؛ أنا إذا قلنا : الخمسة زوج وفرد ، وصح ، فيظن أنه يصح قولنا : الخمسة زوج . الخمسة فرد .

على قياس أنا إذا قلنا : العسل حلو ، وأصفر . وصح ، فيصح قولنا :

يصح على الاطلاق وكيف شئت ، أنه شاعر جيد ، أى فى الشاعرية .

وهذا أيضاً يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ، ولكنه — وفى نسخة « ولكن » — بشركة من القول — وفى نسخة « من اللفظ » بدلا من « من القول » — فهذه مغالطات مناسبة للفظ .

(٣) وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف، مثل ما يقع بسبب إيهام العكس.

وبسبب أخذ ما بالعرض، مكان ما بالذات .

وبأخذ اللاحق للشيء — وفى نسخة « لاحق الشيء » — مكان الشيء .

العسل حلو .   العسل أصفر .

وأشار بقوله (وربما كان الانتقال على العكس من هذا القسم الثالث) ويمثل بأن يظن أنه إذا قلنا : إن امرأ القيس شاعر جيد ، وصح — على تقدير كونهما وصفين متباينين — صح أيضاً على تقدير كونهما معاً وصفاً واحداً .

ثم قال (وهذا أيضاً لا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه) وذلك الوجه هو إغفال توابع الحمل الذى يجيء ذكره فى الأغلاط المعنوية ؛ فإن (الجيد المطلق) إذا حمل بدل (الجيد فى الشاعرية) وقد أغفل ما يتبع المحمول ، وكان كحمل (الموجود المطلق) بدل (الموجود بالقوة) فى المثال المذكور ، لكنه يكون ها هنا بشركة اللفظ ؛ وذلك لأن الغلط إنما حدث من قولنا : هو شاعر جيد . وليس من شرط توابع الحمل أن يحدث من تركيب لفظى مقدمة .

قوله : (وهذه مغالطات مناسبة للفظ) إشارة إلى الأقسام المذكورة إلا أنه لم يذكر من الستة إلا أربعة ، وسنشير إلى (الثانى) و(الثالث) الباقيين منها .

قوله :

(٣) أقول : يريد به القسم الثانى من الأغلاط المتعلقة بأفراد المقدمات ، وهو الذى يكون السبب معنوياً .

فقوله (وقد يقع الغلط بسبب المعنى) عطف على قوله (فإنه يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الألفاظ) .

واعلم أن الأغلاط المعنوية لا يتصور أن تقع فى الحدود ، التى هى المفردات — كما مر فى صدر الكتاب — فإذن هى إنما تقع فى التأليف .

وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل .

وبإغفال — وفى نسخة « وبسبب اغفال » — توابع الحمل المذكور — وفى نسخة « الجمل المذكورة » —

وقد عرفت ذلك .

والتأليف يكون :

إما فى القضايا أنفسها .

أو يكون بين القضايا .

والذى بين القضايا فهو :

إما قياسى .

وإما غير قياسى .

والواقعة فى التأليف القياسى ، قد مر ذكرها .

أما التى تقع فى القضايا أنفسها ، وهى المتعلقة بالمقدمات ، فهى التى يريد أن يذكر ها هنا ، وهى ثلاثة لا غير ؛ لأن التأليف يقع :

إما بين جزأين يستحق أحدهما لأن يحكم عليه ، والآخر لأن يحكم به .

وإما بين جزأين لا يستحقان لذلك .

والغلط فى الأول لا يتصور إلا أن يكون الترتيب غير صحيح ؛ بأن جعل المحكوم عليه محكوماً به ، والمحكوم به محكوماً عليه ، والسبب فى ذلك إيهام العكس .

وأما الثانى فلا يخلو :

إما أن يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق لأن يكون جزءا من القضية ، شيئاً من معروضاته أو عوارضه .

أو لا يكون كذلك ، بل شيئاً مشابهاً له .

أو على وجه آخر غير الوجه الذى يجب .

والأول : هو أخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات ؛ وذلك لأن الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لأن يكون جزءا من القضية ، وبالعرض لمعروضاته وعوارضه .

(٤) فتجد أصناف ـ وفى نسخة « أسباب » ـ المغالطات منحصرة فى اشتراك اللفظ مفرداً ، أو مركباً ، فى جوهره ، أو ـ وفى نسخة « و » ـ فى هيأته وتصريفه . وفى تفصيل المركب ، وتركيب المفصل ، ومن جهة المعنى فى إيهام العكس . وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وأخذ اللاحق للشىء ـ وفى نسخة بدون عبارة « للشىء » ـ واغفال توابع الحمل ، ووضع ما ليس

والثانى : هو سوء اعتبار الحمل ؛ فإن الحمل لا يكون فيها كما ينبغى مطلقاً .

وقد بقى من أسباب الغلط قسم واحد ، وهو الواقع بين قضايا لا يتألف منها قياس ، وهو المسمى بـ (جمع المسائل فى مسألة واحدة) ولم يذكره الشيخ ؛ لأنه غير متعلق بالقياس .

ونعود إلى الشرح فنقول :

قد ذكر الشيخ فى الغلط المعنوى الصرف ، خمسة أشياء :

إيهام العكس . وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وهما القسمان المذكوران من الثلاثة .

والثالث : أخذ اللاحق للشىء مكانه ، وهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ـ كما مر فى (النهج السادس) .

والرابع : أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، وعكسه يجرى مجراه .

والخامس : إغفال توابع الحمل ، وهى الأمور المتعلقة بالمحمول ، كما مر ، و بـ (الرابطة) و (الجهة) و (السور) وغير ذلك مما يغير أحوال الحكم فى القضية .

وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل ؛ وإنما أورده الشيخ هكذا ؛ لأنه فى هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما فى سائر كتبه .

قوله :

(٤) أقول : لما ذكر أسباب الغلط ، عاد إلى عدها ؛ ليسهل الضبط ، فأشار ها هنا إلى القسم الثانى من اللفظية التى لم يذكرها فيما مضى بقوله (أو هيأته وتصريفه) ولم

بعلة علة ، والمصادرة على المطلوب الأول ، وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته .

(٥) وإن شئت فأدخل اشتباه الإعراب ، والبناء ، واشتباه الشكل والإعجام فى باب ـ وفى نسخة بدون كلمة « باب » ـ المغالطات اللفظية .

ومن التفت لفت المعنى ، وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعى فى ألفاظ ـ وفى نسخة بدون كلمة « ألفاظ » ـ أجزاء القياس ، معانى لا ألفاظا ـ وفى نسخة « ألفاظ » بدل « ألفاظا » ـ وراعاها بتوابعها ، ولم يخل بها فيما يتكرر فى المقدمتين ، أو يتكرر فى المقدمتين والنتيجة ، وراعى شكل القياس فيه ـ وفى نسخة بدون عبارة « فيه » ـ وعلم ـ وفى نسخة « ثم علم » ـ أصناف القضايا التى عددناها ، ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه ، معاودا ومراجعا ، فغلط ، فهو أهل لأن يهجر الحكمة وتعلمها ، فكل ـ وفى نسخة « وكل » ـ ميسر لما خلق له .

يذكر فى المعنوية قسما مما ذكره فيما مر ، وهو أخذ ما بالقوة ، مكان ما بالفعل .

وذلك أيضاً مما يدل على أنه لا يتعرض لبيان الحصر .

قوله :

(٥) أقول : التفت لفته ، أى نظر إليه ، يريد أن من عرف الأصول المذكورة وحكمها ، أمن من الغلط ؛ فإن سبب الغلط بالإجمال ، هو إهمال بعض شرائط الصحة . ووازن بين شرائط الصحة ، وأسباب الغلط ، بقول ملخص ، وهو أنه إذا لاحظ المعنى ، وهجر ما يخيله اللفظ ، أى الألفاظ الذهنية ، وما ترسخ من أحوالها فى الخيال .

وبالجملة : إذا ترك اعتبار اللفظ ووجود المعنى عن الشوائب اللفظية ، أمن من الأغلاط اللفظية .

أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، والحمد لله ، وحسبنا الله ، ونعم الوكيل ، ــ وفى نسخة بزيادة « وله الحمد وحده ، والصلاة على محمد النبي وآله الطاهرين ــ »

وإذا راعى أجزاء القياس مفصلة بتوابعها ، أمِنَ مِنَ الأغلاط المتعلقة بالمقدمات وإذا لم يخل بتكرار الحدود فى المقدمتين والنتيجة ، أمِنَ مِنَ وضع ما ليس بعلة علة ، ومن المصادرة على المطلوب .

وإذا راعى شرائط القياس أمِنَ مِنَ الغلط المتعلق بصورته .

وإذا عرف أن المقدمات من أى الأصناف المذكورة فى (النهج السادس) وراعى شرائطها ، أمِنَ مِنَ الغلط المتعلق بمادته .

ثم إن من غلط بعد رعاية هذه الشروط ، وتكرار المعاودة إلى تفقد كل واحد منها ، فهو ليس بمستعد لإدراك العلوم النظرية ، وتعلمها ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

انتهى القول فى المنطق بعون الله وتوفيقه .

فهرس

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة

صفحة